Exeg. 248 h
(1.2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Biblisch-theologische und apologetisch-kritische

Studien

herausgegeben

von

Franz Delitzsch,

Doctor der Phil., Licentiat u. a. o. Professor der Theologie, Mitglied der asiatischen Gesellschaft zu Paris und der historisch-theologischen zu Leipzig.

und

Carl Paul Caspari,

Doctor der Phil., Licentiat der Theologie, Mitglied der asiatischen Gesellschaft zu Paris und der historisch-theologischen zu Leipzig.

Mit einer Hand thaten sie die Arbeit und mit der andern hielten sie die Waffen. *Neh.* 4, 17.

Erster Band.

Leipzig,

Gebauersche Buchhandlung.

1845.

429. 2.

Die

biblisch-prophetische Theologie,

ihre Fortbildung

durch

Chr. A. Crusius

und

ihre neueste Entwickelung

seit der Christologie Hengstenbergs.

Historisch-kritisch

dargestellt

von

Franz Delitzsch.

Leipzig,

Gebauersche Buchhandlung.

1845.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Das vorliegende Werk, welches die Reihe unserer biblisch-theologischen und apologetisch-kritischen Studien eröffnet, zerfällt in fünf Abschnitte. Die drei ersten erneuern das erloschene Andenken eines wahrhaftigen Theologen, der in der Fülle lebendigen und tiefgewurzelten Offenbarungsglaubens einen so umfangreichen als gesegneten Einfluss auf seine Zeit geübt hat, und bezwecken ihm die Stellung zu sichern, die ihm in der Geschichte der Auslegung der Schrift, namentlich ihres prophetischen Theils gebührt; der vierte weist die Keime einer neuen Entwickelung nach, welche die zahlreichen von ihm und seiner Schule ausgegangenen Schriften enthalten, und der fünfte (zu der ersten mehr historischen Hälfte als die zweite, kritische hinzutretend) untersucht, inwieweit jene Keime aufgegangen sind und in welchem Verhältnisse die neueste Entwickelung zu jener Periode der Vorbereitung, zur älteren Kirche überhaupt und vor allem zur Schrift selber stehe. Es ist nicht ein blos subjektives und zufälliges Band, welches diese fünf Abschnitte verknüpft, vielmehr verknüpft sie auf Grund der Erfahrungswahrheit, dass Stetigkeit und Ueberwindung von Gegensätzen unveräusserlich allem organischen Fortschritt eignen, ein objektiver, geschichtlicher Zusammenhang. Ohne die Vorarbeiten der würtembergischen Schule, welche Crusius im Bereiche des Alten Testaments fortgesetzt hat, wäre die neueste Entwickelung nicht; als Ergebniss jener hat diese (gleichviel ob bewusst oder unbewusst) die triebkräftigen Grundideen empfangen, welche sie, zugleich mehr oder minder dem überwältigenden Einfluss *Schleiermachers* hingegeben, weiter ausgebildet und angewendet hat. Was von beiden das Feuer der Prüfung bestehen wird, ob jene als ein Vermächtniss treuer Wahrheitszeugen, die auch in der Zeit des Abfalls den Glauben bewahrten, auf uns gekommenen Grundideen, oder ob die den kirchlichen Fortschritt der Vergangenheit grossentheils negirende, auf dem Boden

des Idealismus und des Gefühlschristenthums erwachsene neue Lehre, darüber wird die Zukunft entscheiden.

Der fünfte Abschnitt beschäftigt sich, von *Hengstenberg* ausgehend, vorzüglich mit *Hofmann* und *Baumgarten*. Die zum Theil herben Beurtheilungen, welche Hofmann's „Weissagung und Erfüllung" erfahren hat, haben mir weder das allerdings schwierige, aber auch vielfach belohnende Studium dieses Werkes verkümmern, noch die Ueberzeugung von der Bedeutsamkeit desselben für die Weiterbildung der biblischen und namentlich der prophetischen Theologie zu rauben vermocht. Zuerst bei Hofmann treten uns jene Grundideen, welche Crusius in seinen Hypomnemen unermüdlich wiederholt und geschickt rubricirt, zu einem lebendigen Organismus der Heilsgeschichte und der gemeinsamen Entwickelung der That- und Wortweissagung gestaltet entgegen. Aber daneben haben falsche, mit seltener Consequenz festgehaltene Principien, welche den Erkenntnissschatz der Kirche nicht nur nicht erweitern, sondern vielmehr gefährden, auf den von Hofmann entworfenen Geschichtsprocess den nachtheiligsten Einfluss geübt. Auf diesen falschen Grundlagen ruht zum Theil auch Baumgartens „Theologischer Commentar zum Pentateuch", aber nur zum Theil, denn Baumgarten hat an vielen Stellen, ohne darauf auszugehen, die geschlossenen Gedankenreihen des Hofmann'schen Systems durchbrochen und im Ganzen den Thatbeweis geführt, dass es mit Wahrheiten, welche neue Pforten der Erkenntniss öffnen, Irrthümer vereinigt, vor denen sich geöffnete verschliessen. An der Entfernung dieser Irrthümer hängt aller Segen weiteren Fortschritts. Diesen Segen nach Kräften zu sichern ist unsere Absicht. Darum hat unsere Kritik überall die dankbare Anerkennung des vielen Trefflichen, welches beide Werke enthalten, zur Voraussetzung, und ich hoffe, dass beide mir innig lieb gewordene Forscher meinem Widerspruch das aufrichtige Streben abfühlen werden, dadurch dass ich ihnen alles nicht massive, nicht feuerbeständige Baumaterial zu entreissen suche, ihren Bau auf dem von uns gemeinsam anerkannten Einen Grunde (1 Cor. 3, 11) zum wahren Besten der Kirche zu fördern.

Die Gnade des HErrn kann bewirken, dass meine Arbeit bei allen Mängeln doch nicht vergeblich ist; Ihr sei sie befohlen.

Leipzig, Charwoche 1845.

Fr. Delitzsch.

Uebersicht des Inhalts.

Seite

Erster Abschnitt. Lebens- u. Zeitgeschichtliches über Crusius . . . . 1 — 28

Crusius, ein Wahrheitszeuge gegenüber der anhebenden rationalistischen Umwälzung, einer keineswegs durch den Entwickelungsgang der Kirche selbst geforderten. Die sich mitten durch den Abfall hindurchziehende Glaubenskette wahrhaft kirchlicher Entwickelung. Bahnbrechung einer zugleich geschichtlichen u. geistlichen Schriftauslegung durch *Bengel;* dieser nicht allein stehend (wesentliche Lücke in *Baumgartens* Abriss der Auslegungsgeschichte), sondern Anfang einer undurchbrochenen Linie des Fortschritts. Die würtembergische Schule; Fortsetzung ihrer Vorarbeiten durch Crusius in Leipzig und seine Schule . . . . 1 — 13

Crusius' Lebens- u. Bildungsgang; seine Stellung zur Philosophie, Offenbarung u. Kirche . . . 13 — 18

Sein weiter u. wahrhaft gesegneter wissenschaftlicher u. praktischer Wirkungskreis . . . . . . 18 — 23

Geschick der Theologie an der Univ. Leipzig nach Crusius' Tode. *J. Fr. Burscher*, noch in Cr.'s Geiste fortwirkend. „Die letzten Zuckungen der sterbenden Orthodoxie." Crusius' bis in die Neuzeit herein fruchtbringende Aussaat. *G. A. Baumgarten-Crusius; Jänicke* . . . . 23 — 28

Zweiter Abschnitt. Crusius' speculative Grundanschauungen . . . . . 29 — 73

Die von *Baumgarten* durchgeführte Parallele der Entwickelung der alttest. Exegese mit der des Dogma's von der Person Christi; Nachweis, dass der Spiri-

Seite

tualismus der Schriftauslegung weniger im christologischen Dogma, als in den anthropologischen u. verwandten Grundanschauungen d. Alexandrinismus wurzelt . . . . 29—35

Geschichtlicher u. principieller Wechselbezug zwischen *Crusius*' philos. u. theol. Lehrbegriff; seine bereits in Bekämpfung des Idealismus *Leibnitzens* hervortretende antispiritualistische Richtung . . 35—45

Seine gegen *Cartesius* u. *Leibnitz* geltend gemachte Lehre einer physischen Wechselwirkung des Geistes u. der Materie als zweier Gegensätze, aber nicht absoluter, unvermittelter . . . . 45—49

Seine Begriffe von Zeit u. Raum, einer endlichen u. unendlichen Zeit, einem endlichen u. unendlichen Raum . . . . 49—51

Seine damit zusammenhängenden Lehren von der Auferstehung, der Palingenesie des Himmels u. der Erde, den himmlischen Urbildern u. überhaupt dem Jenseits 51—57

Seine Begriffe von dem Verhältnisse Gottes zur Welt u. insbes. zum Menschen. Metaphysische Unterscheidung eines Gebietes der Nothwendigkeit u. Freiheit in Gott, einer prädeterminirenden u. wunderthätigen Weltregierung Gottes. *Crusius*' scharfe, von *Kant* missgedeutete Wahrung des ungeschmälerten Begriffs der göttlichen Freiheit u. ihres Correlats, der geschöpflichen . . . . . . 57—63

Der abbildliche Bezug der Creatur zu Gott, insbes. der ebenbildliche des Menschen — der Erklärungsgrund der auf ein gegenbildliches Reales in Gott zurückweisenden Anthropopathien u. Anthropomorphismen 63—65

Crusius' philos. Begründung des Begriffs der Offenbarung . . . . 65—67
— Begriff des Wunders . . . . . . 67—68
— Begriff der Inspiration . . . . . . 68—71
— Begriff der Prophetie . . . . . 71—73

Dritter Abschnitt. Crusius' System der prophetischen Theologie (Abriss des Inhalts seiner Hypomnemata mit Zuziehung der betreffenden übrigen Schriften) . . . . 74—114

Die zwei ersten Abschnitte des 1. B. der Hypomn. über die Weissagungen im Allgemeinen und die der h. Schrift insbes. Winke üb. die Typen. Unterschied der alt- u. neut. Inspiration. Begriff des Reiches Gottes. Das Doppelamt u. die Doppelvorausdarstellung Christi. Die חכמה der Sprüche (Cap. 8.). Die Realität der heidnischen Götter u. die reine Geistigkeit der Engel . . . . 74—83

Seite

Der dritte Abschn. von den Epochen der alt- u. neut. Geschichte gemäss der Prophetie. Die 70 Jahre der babyl. Weltherrschaft. Die Geschlechtstafel bei Lucas, die der Maria. (*Crusius'* Ansicht verglichen mit denen *Ebrard's* u. *Hofmann's*). Die Weissagungsrede Christi Mt. 24, 1—36. (mit denen *Ebrard's*, *Dorner's* u. *Hofmann's*) . . . . 83—92

Der vierte Abschn. von den Hülfsmitteln u. Erfordernissen zum Verständniss der Prophetie. Nothwendige intellektuelle u. sittliche, so wie in der Kirchenzeit liegende Befähigung des Auslegers. Beispiel für das dritte Erforderniss: die letzten Capp. Ezechiels. Hindernisse des Verständnisses der Prophetie; Regeln u. Cautelen zum richtigen Verständniss u. zur rechten Behandlung ders. (hier *Crusius'* Ansichten über den falschen Spiritualismus u. dessen entgegengesetztes Extrem, nam. in Anschauung des Reiches Gottes, so wie über den complexen u. apotelesmatischen Charakter d. Weiss.). Bemerkungen zur Erleichterung des Urtheils über eigentliche u. uneigentliche Fassung des Schriftsinns . . . . 92—109

Der 2. u. 3. B. der Hypomn., des Hauptwerks von *Cr.* neben seiner Moraltheologie. Unbekanntschaft neuererSchriftforscher, auch geistesverwandter, mit dems. . . 109—114

Vierter Abschnitt. Uebergänge zu einer neuen Entwickelung der prophetischen Theologie bei Crusius . . . . 115—163

Auffassung der Offenbarung als einer positiv-geschichtlichen aus dem Gesichtspunkte stufengängiger Fortentwickelung. Anfang zu einer tieferen Verhältnissbestimmung des A. T. zum Neuen. Anfang zum Verständniss des dem N. יהוה unterliegenden Begriffes des Werdens (fortgeführt von *Drechler*, *Ziegler*, *Baumgarten* gegen *Hengstenberg*). Durchführung einer der Entwickelungsgeschichte der sichtbaren Welt parallelen der unsichtbaren; geschichtliche Fortbildung der Dämonologie durch *Crusius*. Seine Ansicht vom Fall der Engel . . . . 115—131

Crusius' Auffassung des Verhältnisses des alttest. Israel zur neutest. Kirche als eines organischen u. causalen 131—133

Seine schriftgemässe Anschauug der Zukunft Israels 133—136

Seine schriftgemässe Anschauung der Zukunft der Kirche überhaupt u. ihrer noch diesseitigen offenbaren Herrlichkeit . . . . 136—139

Erster Anhang. Verzeichniss der Schriften von Crusius und seinen Schülern . . . . 140—152

A) Chronologisches Verzeichniss sämmtlicher Schriften von Chr. A. Crusius . . . . . 140—145

Seite

B) Alphabetisches Verzeichniss der religionsphilosophischen u. biblisch-theologischen Schriftsteller aus Crusius' Schule u. ihrer Schriften 145—152

Zweiter Anhang. Mittheilungen aus ungedruckten Briefen von Chr. A. Crusius an seinen Bruder, den Amtmann Crusius in Pirna . . . 153—163

Fünfter Abschnitt. Die neueste Entwickelung der prophetischen Theologie . . 164—295

Verarbeitung der fortschrittlichen Elemente durch *Hengstenberg*, aber noch nicht bis zur organischen Gestaltung u. bis zur Ueberwindung des falschen Spiritualismus . . . . 164—321

Erste systembildende Durchführung der Idee einer organischen Entwickelung der göttlichen Heilsoffenbarung in Geschichte u. Prophetie durch *Hofmann* . . 170—171

Wechselverhältniss der weissagenden Geschichte u. weissagenden Offenbarung im Wort, ihre enge Verbundenheit u. doch selbstständige Besonderheit . . 172—176

Hofmann's Aufhebung der Selbstständigkeit der Prophetie in den Entwickelungsfortschritt der weiss. Geschichte u. einseitige Zurückführung der letzteren auf göttliche Urhebung . . . . 177—187

Hofm.'s anthropologische Grundansicht: seine Läugnung eines geschöpflichen πνεῦμα des Menschen. *Beck's* Trichotomie . . . . 187—195

Hofm.'s Unterscheidung der menschlichen Persönlichkeit, als einer freien von der menschl. Individualität als einer unfreien, u. als solcher der Sphäre, innerhalb welcher der absolute Geist That- u. Wortweissagung wirkt . . . . 195—199

Die individuelle Bedingtheit des Menschen, nach *Hofm.* Folge des noch unüberwundenen Naturlebens u. der Sünde. Einseitiger sinnlicher Begriff der σάρξ. Der Sündenfall. Das Weib. Die Erbsünde . . . 200—208

Die Mitte der Heilgeschichte. Auffassung des Eintritts des Logos in's Fleisch als einer Zeugung durch Gott: Christus υἱὸς τοῦ θεοῦ lediglich nach seiner menschlichen Natur. *Hofm.'s* modalistische Trinitätslehre. *Schelling's* geschichtlich werdende Dreipersönlichkeit Gottes. Das falsche Ziel, welches nach *Dorner* sich die neuere Christologie gesteckt hat. *Ant. Günther's* wahrhaft katholische Entgegnung . 208—217

Das Ende der Heilsgeschichte. *Hofm.'s* Ansicht von dem Verschwinden der individuellen Bedingtheit an Christo in der Verklärung u. dem analogen Anhören aller individuellen Unterschiede im Jenseits. *Hofmann's* u. *Beck's* Unterscheidung des σῶμα ψυχικὸν u. πνευματικόν . . . . 217—223

Seite

Der Anfang der Heilsgeschichte. Tiefinnerliche Unterschiedenheit des A. u. N. Testaments bei aller Einheit ihres Ursprungs u. Zieles, von *Hofm.* zum Gegenstand verdienstlicher Forschung gemacht. Vorläufige Hervorhebung des Gemeinsamen u. Unterscheidenden beider Testamente. *Hofm.'s* historisirende Ansicht von der Wiedergeburt u. Kindschaft als einer ausschliesslich durch die vorgängige Zeugung des SohnesGottes vermitteltenThatsache des geistlichen Personlebens. Die *υἱοθεσία* Israels — zugleich eine schöpferische u. adoptive, der wirkliche Anfang der im N. T. sich zur Mündigkeit vollendenden Kindschaft (Ansichten *Hengstenberg's* gegen *Hofm.* u. *Hävernick's*). Wurzel der das A. T. in die Sphäre eines blos geheiligten Naturlebens herabsetzenden Ansicht *Hofm.'s* in seinem christologischen Grundirrthum. Wahrheitgemässer Gegensatz der kirchl. Dogmatik gegen beide. Scheinbeweis aus Röm. 8, 29. *Hofm.'s* einseitig physische Verknüpfung der verklärten Menschennatur Christi mit der Wiedergeburt; seine Lehre von den Sacramenten . . . . 231—257

Kritik der übrigen von *Hofm.* zwischen A. u. N. T. gezogenen Scheidelinien. Röm. 7, 14 ff., ob Schilderung des Zustandes eines Unwiedergeborenen oder Wiedergeborenen . . . . 257—263

Die aus dem Gesichtspunkte organischen Fortschritts zu betrachtenden relativen Unterschiede beider Testamente . . . . 263—266

Die durch die geschehene Menschwerdung bedingten absoluten Unterschiede beider Testamente . . 266—268

Baumgarten's Theol. Commentar. Die ihm unterliegenden, mit *Crusius* übereinstimmigen allgemeinen Grundanschauungen von Geist u. Materie, Raum u. Zeit, Gott u. Creatur . . . . 269—273

Bg.'s Widersprüche gegen *Hofm.'s* System. Die menschliche Freiheit — Coefficient d. weissagenden Geschichte. Vorhandensein eines geschöpflichen *πνεῦμα*. Die menschliche Individualität, eine von Gott ursprünglich u. ewig gewollte. Falsche, von Hofm. abhängige Ansicht vom Sündenfall u. der Fleischeslust als nächster u. hauptsächlicher Sünde . . . 273—281

Bg.'s Verhältnissbestimmung des A. zum N. T. Wesensdieselbigkeit des Glaubens in beiden; Anfang persönlicher Kindschaft u. neuen geistlichen Lebens schon im A. T. Dagegen angeblich (wie bei *Hofm.*) im A. T. keine Wiedergeburt. Selbstwidersprüche in Läugnung derselben . . . . 281—288

Seite

Die grundsätzliche Bemessung des Inhalts der Prophetie nach der vorbildlichen Geschichte, von *Bg.* in Auslegung der pentateuchischen Grundweissagungen zum Theil thatsächlich aufgehoben u. heilsam beschränkt. Die Bg.-Hofm.'sche Ansicht vom מלאך ה׳. Das Protevangelium. Die Weiss. Jakobs vom Schilo. Die Weiss. Bileams vom Stern aus Jakob. Die Weiss. Mose's von dem Propheten . . 288—295

Bg.'s eigenthümliche Fassung des A. T. als der Vorgeschichte der sarkischen Existenz Christi, an *Hofm.* anknüpfend, die von *Schleiermacher* und *Olshausen* mehr in Form eines pneumatischen Processes angeschaute christologische Entwickelung auf das physische u. israelitisch - nationale Gebiet verpflanzend. Wiederlegung der Annahme einer Präexistenz Christi in Israel. Unnöthigkeit derselben zur Erklärung des messianischen Charakters der Psalmen. Die daraus folgende Ueberschätzung des Berufes Israels in seinem Verhältnisse zu den Heiden als eines messianisch - satisfaktorischen und des Volksthums Israels als eines in der Endzeit alle Nationalitäten in sich aufhebenden . . . . 295—307

Lange's mehr pneumatische Fassung der Vorgeschichte Christi aus dem Gesichtspunkte eines im Werden begriffenen, in Christo zur persönlichen Erscheinung gereiften gottmenschlichen Lebens. Verwandte Ansicht *Weisse*'s von der in das Weltwesen eingesenkten, in Christo zum Fürsichsein gelangten göttlichen Substanz des Logos. Widerlegung dieser Theorien einer immanenten Entwickelung Christi mit Beziehung auf die sie basirenden Begriffe des Idealmenschen, des Wunders (im Untersch. vom Mirakel) und der Menschwerdung des Logos als nothwendiger Vollendung der Schöpfung. Schliessliche Andeutung der der neuesten biblisch-proph. Theologie innewirkenden, aber auszuscheidenden pantheistischen akatholischen Elemente 307—321

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Erster Abschnitt.

Lebens- und Zeitgeschichtliches über Crusius.

Hat die Kirche in dem Spiegel der Geschichte ihre Aufgabe in der Gegenwart und ihr Ziel in der Zukunft zu erkennen, so ist es gewiss der Mühe werth, das Andenken solcher Männer aufzufrischen, deren Wirksamkeit, obwohl sie der Vergangenheit verfallen ist, doch von Einfluss auf ihre Zeit war. Doppelt belohnend wird es aber sein, der Kirche solche Persönlichkeiten wieder in das Gedächtniss zurückzurufen, deren Leistungen so viel Elemente des kirchlichen Fortschrittes enthielten, dass ihre Zeit sie nicht alle verarbeiten konnte; deren Geist ihrer Zeit so weit vorauseilte, dass sie selbst erst von der Zukunft die verdiente volle Würdigung erwarteten. Die Geschichte, insbes. die der Schriftforschung, kennt viel solcher Männer, deren Werke, verkannt und nicht verstanden von ihren Zeitgenossen, Schätze der Erkenntniss in sich bargen, welche zu heben erst die Folgezeit berufen war; gar häufig hat diese von dem, was jene für eine taube Blüthe hielten, die unvermerkt in ihr sich ansetzende Frucht gebrochen. Denn so wahr die Kirche eine unter allen Verhältnissen in ununterbrochener Continuität fortschreitende ist, so wahr bei diesem unverbrüchlichen Gesetze der Stetigkeit, bei dieser kettenartigen Verschlungenheit aller Momente des Fortschrittes die Gegenwart kein neues

probehaltiges Moment desselben zu Tage bringen kann, das die Vergangenheit nicht bereits in ihrem Schosse getragen hätte, so gewiss muss für jede vergessene, aber über ihre Zeit geistig hinausragende Persönlichkeit eine Zeit kommen, wo die Kirche sich wieder auf sie besinnt und sich dessen bemächtigt, was in ihr durch den Herrn und Lenker der Kirche ihr geschenkt ist.

Ein solcher Mann, auf den die Kirche sich längst hätte besinnen sollen, weil sie ihm, ohne sich dessen bewusst zu sein, viel verdankt und von dem sie nicht Wenig immer noch lernen könnte, ist *Christian August Crusius.* In der Zeit der hereinbrechenden Profanität gehörte er unter jene treuen und erleuchteten Zeugen der Kirche, welche in der ungeschwächten Kraft der vollen Wahrheit den Riss (obwohl nach Gottes Rathschluss erfolglos) aufzuhalten suchten. Denn das vorige Jahrhundert ist nicht, wie man zu wähnen pflegt, eine dürre Einöde, in der wir nur hie und da auf eine Oase stossen; der Herr hat auch hier seine Verheissung reichlich erfüllt, dass er einen Weg durch die Wüste bahnen und Ströme in der Einöde geben wolle, zu tränken sein Volk, seine Auserwählten. Und nicht den schon dämmernden verlöschenden Streifen des Abendroths gleichen die Zeugnisse der Kirche, die wir da vernehmen; sie setzen vielmehr die Lichtstrasse der Kirche fort, deren Geschichte einen steigenden Sonnenaufgang bildet, weil sie durch den Geist des Herrn von Klarheit zu Klarheit verwandelt wird. Denn „der Gerechten Pfad glänzet wie ein Licht, das da fortgehet und leuchtet bis auf den vollen Tag.“

Crusius' Schriften, sowohl die philosophischen als die theologischen, sind ein thatsächlicher Beweis dafür, dass die Kirche auch ohne den traurigen Abfall, in den sie im vorigen Jahrhundert hineingerieth, von der einseitig spiritualisti-

schen Schriftanschauung der früheren Zeit zu der geistleiblichen und organischen gelangen konnte, über welche sie jetzt mit sich selbst ins Klare zu kommen sucht. Es ist unaussprechliche Gnade des Herrn, dass auf den tiefen Schlaf eine Auferweckung und auf den geistlichen Tod eine Auferstehung gefolgt ist, dass selbst der Abfall, obwohl die Kirche sich noch lange nicht von ihm erholt hat, zu ihrer Förderung gedient und so das Räthsel Simsons sich an ihr bewahrheitet hat; aber der Weg des kirchlichen Fortschrittes ging nicht nothwendig über ein solches Leichenfeld, wie es die herrschende Theologie der letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts darstellt, in welcher nach und nach jeder geistliche Pulsschlag stockte. Die Kirche bedurfte zu ihrer Fortentwickelung nimmermehr einer solchen Opposition, welche den lebendigen Zusammenhang des A. und N. T. zerriss und fast marcionitisch das A. T. nur als Denkmal des sinnlichen, auch im N. T. noch spukenden Judenthums ansah; einer Opposition, welche die ganze kirchliche Errungenschaft verneinte und, durchaus fleischlich, jede Regung der züchtigenden Gnade in sich erstickte. Die Kirche war allerdings „dabei," als die sogen. liberale Theologie des vorigen Jahrh. ihre alten Formen zertrümmerte und den Inhalt derselben verschüttete, aber klagend, warnend und zeugend wider ihre entarteten Söhne; noch war sie nicht so weit von sich selbst abgefallen, dass sie selbst die alten Kleinodien als Unrath hinweggeworfen hätte, sie hatte ungeachtet ihrer grossentheils erstorbenen Glieder doch noch ein mütterliches Herz voll lebendigen Glaubens, der in Strömen vielstimmigen Bekenntnisses, gemischt mit ihren Thränen, ihr übergequollen ist *).

---

*) Die Lehre von den Gnadenwirkungen war die Wahlstatt, auf welcher der Rationalismus (so schon von Reinh. Bakius

Mitten in ihrer grossen Schwachheit, sagt *Mich. Baumgarten* in seiner geistvollen Einleitung in das A. T., die

in der 1. Hälfte des 17. Jahrh. genannt) den entscheidungsvollsten Sieg erfocht, aber auch sich in der ganzen Blösse seiner Gottverlassenheit zeigte. Man sagt gewöhnlich, dass der Rationalismus ein Ausläufer des Pietismus sei, und gewiss hat es einen tief innerlichen Grund, dass *Dippel* und *Edelmann* durch Pietisterei hindurch in ihre Freigeisterei geriethen und dass Halle, die Pflanzschule des Pietismus, in *Joh. Dav. Michaelis* und *Joh. Salomo Semler* zugleich die des Rationalismus geworden ist. Der Pietismus hat nun freilich durch die einseitige Vorliebe, mit welcher er sich der christl. Erfahrungsseelenlehre hingab und durch seine, den Gnadenmitteln und der Kirche gegenüber, mehr oder weniger einen falschen Subjektivismus begünstigende, in der seelsorgerischen Praxis leicht zu einer *carnificina animarum* entartende Anatomie der Seelenzustände (welche selbst in ihren edelsten Erscheinungen, wie bei *Joh. Phil. Fresenius*, von krankhaften Symptomen nicht freizusprechen ist) das Umschlagen in das andere Extrem verschuldet, aber auch nur als solches, nicht als unvermeidliche Folge des Pietismus ist der Ration. zu begreifen. Die Selbstbiographien *Karl Friedrich Bahrdts* und *Semlers* liefern den sprechendsten Beweis dafür; beide erstarben wohl gemeinter, aber zu dringlicher und zu beengender Seelenpflege unter den Händen. Aber dieses Ersterben ist (wie *Struensee's* Abfall und Lebensende, so wie die in Halle gebildeten frommen *Gotth. Aug. Francke*, *Ol. Gerh. Tychsen* u. A. thatsächlich beweisen) nicht direkt die Schuld des Piet., es war zugleich unter den Einflüssen einer immer gottvergessener werdenden Zeit ein freier Act der Selbstverhärtung. Man vergleiche nur *Spaldings* mit gierigem Beifall aufgenommenes Buch vom Werth der Gefühle im Christenth., *Eberhards* Neue Apologie des Socrates und dazu den furchtbaren Fluch, den *Herder* über die Lehre von den Gnadenwirkungen ausspricht, mit den noch jetzt in einer Zeit, wo die Lehre vom h. Geiste am meisten darniederliegt, höchst lehrreichen Gegenschriften: Beurtheilung der Schr. vom Werth etc. Fr. a. M. 1764. Freundschaftliche Unterredungen von den Wirkungen der Gnade. 3 Theile Halle 1768.69. *Joh. Zach. Leonh. Junckheim*, Von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. Erl. 1775. *Gottl. Chr. Storr*, Abh. von den Gnadenwirk. Tüb. 1779. 1800. u. m. A., so wird man sich überzeugen, dass der Piet. und überhaupt die Kirche, soweit sie in ihren Gliedern noch lebte,

seinen theologischen Commentar zum A. T. eröffnet, als die Kirche dem Andrang des Unglaubens und dem Nachdruck

---

es ist nicht an erkenntnissreichen geistvollen Zeugnissen gegen den halb oder ganz erstorbenen fleischlichen Rat. fehlen liess, und dass jener an diesem nur so viel Schuld trägt, als seine heilige Psychologie an dem Grundgebrechen litt, das Gewicht des Wortes und der Sakramente auf Kosten der geistlichen Erfahrungen und Empfindungen abzuschwächen. Aber man vergesse ja nicht, welche reiche Lebensfülle die Kirche noch damals dem um sich greifenden geistlichen Tode gegenüber entfaltete. Das 18. Jahrh. hat mehr treue untadelhafte Wahrheitszeugen, als man zu denken pflegt; man braucht nur an die Namen ***Romanus Teller***, ***Stemler***, ***Christoph Friedr. Sartorius*** (Kanzler in Tübingen), ***Reuss***, ***Grammlich***, ***Joh. Es.*** und ***Ge. Christ. Silberschlag***, ***Lilienthal***, ***Götz***, ***Trescho***, ***de Marées***, ***Köppen*** u. s. w. sich zu erinnern, um zu fühlen, dass es einer Ehrenrettung werth wäre. Es gehen durch das 18. Jahrh. zwei scharf geschiedene Reihen theologischer Literatur, aus deren einer uns (die Ausdrücke sind nicht zu stark) Moder und Leichengeruch entgegenkommt, während in der andern noch ein starkes geistliches Leben und zwar ein von Klarheit zu Klarheit fortschreitendes pulsirt. In diese letzte Reihe gehören die Schriften von Crusius; sie haben nichts mit dem Strome des ungläubigen Zeitgeistes gemeinsam, sondern bilden in wahrhaft kirchlicher Weise einen Damm dagegen. Zwischen jenen beiden Literaturreihen geht eine auf beiden Seiten hinkende Juste-Milieu-Literatur her, die dem Ration., ohne es gerade zu wollen, in die Hände arbeitete; dahin gehören Abt ***Jerusalem***, ***Joh. Andr. Cramer***, ***Ge. Friedr. Seiler***, ***Less***, ***Töllner*** und ***Ernesti*** (in der verhältnissmässig edelsten Weise auch Antistes ***Hess***), begabte und auch wohlmeinende Männer, deren Glaubenskette aber schon lückenhaft geworden ist, weil sie von dem Zeitgeiste gefangen sind, den sie bekämpfen. Ein Bild jener Zeit giebt uns ***Less*** (Praktische Dogmatik 1779. S. VIII.): „In diesen Zeiten, wo angesehene und rechtschaffene (?) Lehrer des Christenthums die Lehren von der Dreieinigkeit, der verdienstlichen Genugthuung, ja der Inspiration des N. T. (!) in den Staub und Unrath menschlicher Zusätze hinwerfen; wo Fragmenten-Schreiber das ganze Christenthum für Fabel und Jesum sogar für einen Betrüger ausschreien; wo die ***la Mettries*** und Verf. des *système de la nature* Vorsehung und Gott Träume nennen, eine Kugel vor den Kopf zum einzigen Tröster

thätiger Frömmigkeit Nichts als einen dürren halbtodten Glauben entgegensetzen konnte, gebar sie noch einen Sohn, der mit innigem und starkem Geiste ihr Mutterrecht zu vertreten vermochte. Dieser Sohn ist *J. A. Bengel*, ein wahrhaftiger Theologe, der darum so tief in die Geheimnisse des N. T. einzudringen im Stande war, weil seine hohe Verehrung des Buchstabens in freier Liebe ruhte. Zwar hat sich Bengel auch redlich und nicht ohne Gewinn um die Geschichte des A. T. bemüht, und das Gewissen der Kirche erhob in ihm eine schwere Anklage wegen der langen Vernachlässigung der Apokalypse. Allein dieses alttest. Gebiet war von den schweren Nebeln jener Zeit noch so verhüllt, dass selbst der scharfe Blick Bengels nicht hindurchdringen konnte.

Dieses Urtheil Baumgartens über Bengel und seine Zeit erscheint mir so wenig treu geschichtlich, als seine Würdigung des Nutzens, welchen die rationalistische Umwälzung als solche der Kirche gebracht hat, die rechte Grenze überschreitet. Wenn wir im A. T. jetzt klarer sehen, so ist dies vermöge des Lichtes der Fall, welches Bengel von der Apokalypsis aus über das A. T. verbreitet hat. Wem verdanken wir es, dass die rechtgläubige Kirche der Gegenwart die chiliastische Anschauung der Endzeit nicht mehr, wie in sämmtlichen alten Lehrbüchern der Dogmatik geschieht, als eine Heterodoxie brandmarkt, sondern dieselbe so in ihr in-

der Leidenden und Moder und Verwesung zur ganzen Bestimmung des Menschen machen: in solchen Zeiten haben schon lange redliche und erleuchtete Freunde der Religion eine der vornehmsten Ursachen dieser Neuerungssucht in dem mangelhaften und schlechten Religionsunterricht gesucht.“ Und doch ist diese Praktische Dogmatik von Less selbst nichts als ein jammererregender Trümmerhaufe, und auf allen Seiten hören wir die Sprache der Verwüstung!

nerstes Leben aufgenommen hat, dass jetzt wohl kaum ein gläubiger Christ sich findet, der sie nicht theilte? Wem verdanken wir es, dass die Kirche jetzt an eine herrliche Zukunft des Volkes Israel glaubt und ebendeshalb in seiner alttest. Vorgeschichte eine Prognose auf seine Endgeschichte, in der alttest. Prophetie eine Fernsicht nicht blos auf die Herrlichkeit der Heidenkirche, sondern Israels im eigentlichen Sinne erkennt? Wem, dass die Kirche in Anerkenntniss der sinnlichen Wirklichkeit, in welcher das übersinnliche Heil zuletzt sich darstellen soll, die sinnliche Wirklichkeit der alttest. Geschichte wieder in ihr Recht einzusetzen und Geistliches und Leibliches in seiner organischen Verschränkung aufzufassen befähigt ist? Wir verdanken es *Bengel* und keinem andern. Er war es, der den letzten Bodensatz einer unter dem Scheine der Orthodoxie bis zur Ketzermacherei antichiliastisch gesinnten Theologie ausleeren musste und sowohl die Epigonen dieser niederkämpfte, als auch die Brüdergemeinde, welche in sich selbst die herrliche Zukunft der Kirche, die sogen. philadelphische Periode derselben, verwirklicht wähnte, zu besserer Einsicht brachte. Er sprengte die Fesseln einer bis dahin fast bis zur Unantastbarkeit gültigen exegetischen Ueberlieferung, vindicirte der Schriftauslegung ihr Mutterrecht im Verhältniss zur Dogmatik und wies der Kirche in der Schrift den kastalischen Quell, aus dem sie sich immer neu verjüngen müsse. Bengels Schriften sind von der Kirche noch lange nicht ausgelernt. Wir wären in manchen Stücken weiter, als wir sind, wenn man sie fleissiger läse, als respektvoll nennte. Aber mag man sie noch lesen oder nicht, der Fortschritt der Kirche in der Anschauung des A. T. datirt von Bengel, und auch Baumgarten wandelt in seinem Lichte.

Und nicht so einsam, als es nach Baumgartens Darstel-

lung scheinen möchte, steht *Bengel* auf der Grenze der Zeit, in welcher der Deismus und die Aufklärerei, aus entarteter Pietisterei und gottentfremdeter Philosophie hervorgegangen, unter englischen und noch schamloseren französischen Einflüssen ihre giftigen Früchte brachten. In Bengel findet nicht etwa blos eine frühere Periode der Kirche ihren Abschluss, nicht bloss dasjenige seinen in Gottes Wort gegründeten schliesslichen und geläuterten Ausdruck, was *Spener*, nachdem er bei seinem Leben seiner schriftmässigen prophetischen Anschauungen halber durch *Joh. Ge. Neumann*, *Joh. Friedr. Mayer* u. A. auf das fleischlichste verdächtigt worden war*), noch in seinem Tode durch sein weisses Todtenkleid und seinen weissen Sarg, die Symbole der Hoffnung einer noch diesseitigen Herrlichkeit der Kirche, versinnbildete und was pietistischer Seits von Vielen, vornehmlich *Arnold* und *Petersen*, zuletzt *Joachim Lange*, jedoch mit einer stark verdächtigenden Beimischung falscher ungesunder Lehre ausgesprochen worden war **). Bengel ist zugleich der Anfang

*) Man muss die Gegenschriften gelesen haben, um mein Urtheil nicht zu stark zu finden, bes. die Reihe von Monatheften, die *Mayer* u. d. T. „Herr D. Spener, wo ist sein Sieg?“ 1696 herausgab. „Die Chiliasten sind nicht unsere Brüder, sondern mit Fluch aus Gottes Gemeine zu verjagen!“ das ist die Losung der wahrhaft mörderischen Polemik dieses sonst hochbegabten Theologen. Weil Sp., die spiritualisirende Umprägung noch unerfüllter Weissagungen zu erfüllten verwerfend, eine noch zukünftige sichtbare Glorie des Messiasreichs und in ihm Israels lehrt, so wirft ihm *Neumann* vor, dass er das Strafamt der Kirche wider die Juden schwäche, den Erhöhungs-Stand Christi verkenne, die Kette des Glaubens zerreisse und sich zu jüdischen Fabeln gekehrt habe.

**) An beiden bestätigt sich beispielsweise der kirchengeschichtliche Erfahrungssatz, dass die Häresien zum grossen Theil präoccupirte Elemente der stufengängigen kirchlichen Entwickelung enthalten. *Petersen*, der kaum eine Seite schreibt, ohne sich an seiner Favoritlehre von der Wiederbringung aller Dinge zu weiden,

einer neuen Periode, die ihren geschichtlichen Verlauf hat, einer neuen Entwickelung, deren goldne Kette, durch *J. J. Hess* *) und *Jung Stilling* **) (die abgesehen von den Zugeständnissen, welche ersterer dem Rationalismus, letzterer der Theosophie macht, in ihrer Anschauung des proph. Wortes auf Bengel fussen) bis in unser Jahrhundert fortgeleitet, Ein undurchbrochenes Continuum bildet. Die von Bengel aus

---

steht in der Anschauung der Zukunft (obschon Israel und die Kirche in ihrem Verhältniss zu einander noch nicht erkennend) doch weit mehr, als die orthodoxe Theologie, auf dem Wort der Prophetie. „Die Kinder der ersten Auferstehung werden mit Christo über die blühende Kirche auf Erden im obern Jerusalem herrschen, aber die Kirche auf Erden, die aus den bekehrten Juden und erleuchteten Heiden und übriggebliebenen Christen bestehen wird, wird im jüdischen Lande zu Jerusalem sonderlich erhaben sein, und alle Reiche und alle Gewalt unter dem ganzen Himmel wird ihnen dienen. Das ist unser Bekenntniss, darüber wir ein Weniges gelitten haben!“ (Comm. zu Daniel S. 40).

*) Hess' Bearbeitung der alttest. Gesch. ist nach Baumgarten S. LX. eine Frucht des *semlerschen* Zeugnisses, und sie ist es besonders durch die ihr eigene Zerflossenheit fast aller christlichen Glaubenslehren, aber die Briefe über die Offenb. Johannis (geschr. 1808—1809), die ein Freund des theuren Verstorbenen jüngst veröffentlicht hat (Zürich 1843), bekunden uns ungeachtet der beachtenswerthen Verschiedenheit seines apokal. Systems von dem Bengels doch in den allgemeinen Grundideen, in der durchgreifenden „sinnlich-geistigen“ Anschauung den heilsamen Einfluss, den *Bengel* auf ihn geübt hat. Die Verherrlichung der Kirche auf Erden und die Wiederherstellung Israels bis auf die Formen des altisr. Cultus (jedoch als symbolische Rückerinnerung an das, was man dem Verdienste Christi zu danken hat) kann stärker nicht ausgesprochen werden, als es durch Hess geschieht.

**) An Jung Stilling (geb. den 12. Sept. 1740, gest. 2. April 1817) schliessen sich dann *Joh. Friedr. von Meyer* (Blätter für höhere Wahrheit), *P. Lambert* (Weissagungen und Verheissungen der Kirche J. Chr. auf die letzten Zeiten der Heiden gegeben. Nürnb. 1818) und Andere an (s. Lücke, Einl. in die Offenb. S. 564).

dem N. T. und nam. der Apokalypsis, über die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Unzahl von Schriften für und wider gewechselt wurde, gewonnenen neuen Schrifterkenntnisse blieben nicht ein todtes Capital, welches der Kirche erst jetzt seine Zinsen trüge. Bengel blieb in Würtemberg nicht allein, sondern es reihen sich an ihn Schriftforscher gleicher Gesinnung. Unter diese gehört der grosse Würtembergische Mathematiker *Phil. Matthäus Hahn* (gest. 1790), Verf. des höchst anziehenden Schriftchens: „Etwas zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi" (1774), dessen Vermischte Theol. Schriften (4 Theile 1780. 81.), in denen sich bereits eine klare Erkenntniss des typisch d. h. lebendig genetisch sich fortbewegenden Offenbarungs-Organismus ausspricht, neuerdings von *Beck* (System S. 360) wieder in Erinnerung gebracht worden sind. Und wenn auch *Phil. Dav. Burk*, Bengels Schwiegersohn, dessen Hauptwerk die Lehre von der Rechtfertigung ist (7 Theile 1763—65), in seinem *Gnomon in XII Prophetas minores* (1753) und *Gnomon Psalmorum* (1760) mehr die Manier Bengels, bes. sein schematisirendes Zergliedern, nachahmt, als seinen Geist bekundet, so ist doch *Phil. Heinr. Hiller's* System der Vorbilder des A. T. (2 Theile 1758. 67.) ein der Bengelschen Erklärung der Apokalypse völlig ebenbürtiges, noch immer sehr lehrreiches Werk. Der Vorwurf, den Baumgarten mit Recht der älteren Anschauungsweise des A. T. macht, dass sie die Geschichte Israels nur als einen Rahmen für Vorbilder der neutest. Geschichte betrachtet, trifft dieses Werk nicht, obwohl es dem combinirenden Witze noch einen weiten Spielraum lässt (was in Trescho's Neuen Briefen über die theol. Literatur weitläufig gerügt wird); überall hält Hiller die wesentliche Einheit der Kirche A. u. N. B. und den lebendigen Zusammenhang der beiden Testamente fest, und das Typische

ist ihm nicht ein Accidens der Geschichte, sondern je nach den „verschiedenen Oekonomie-Zeiten" vermöge providentieller Anlage das Ergebniss des geschichtlichen Fortschrittes selbst. Aber noch mehr als das: das jugendlich frische Leben, welches in Würtemberg durch Bengel der Schriftforschung eingehaucht war, ergriff in unserem Vaterlande und auf unserer Universität einen Mann, dem bei dem gründlichsten philos. Studiengang die göttliche Gnade die Völligkeit des Glaubens und Reinheit des Herzens bewahrt hatte, der, wenn auch nicht würtembergischen Tiefsinn (der nur gar zu häufig in falsche Tiefen hineingeräth) doch für alles zugleich Tiefe und Wahre ein empfängliches Gemüth besass und dabei einen so hohen Grad natürlichen Scharfsinns und geistlicher Nüchternheit, dass vor allen Er berufen war, die von Würtemberg aus über das A. T. aufleuchtenden Lichtstrahlen in sich zu concentriren und mit wissenschaftlicher Klarheit zu einem lichten Ganzen zu verbinden. Dieser Mann, der bei ungleichen Gaben doch durch seine Leistungen für das A. T. an Bengels Grösse hinanreicht, ist *Christian August Crusius.* Seine unter Anregung der Schriften Bengels entstandenen alttest. Arbeiten wirkten auf Würtemberg, wo sie bald sich verbreiteten *), segensreich zurück. Er stand zu *Burk*, dessen „Evangelischen Fingerzeig" er bevorwortete, in freundschaftlichem Verhältniss, mit *Magn. Friedr. Roos*, dessen „Fusstapfen des Glaubens Abrahams" (auf Kosten des mit Cr. nahe befreundeten trefflichen Grafen Peter von Hohenthal gedruckt) ihn häufig nennen und auf seinen Arbeiten fussen, in Briefwechsel **), und so wirkten die edelsten Kräfte in

---

*) S. *Ernst Bengels* Erklärende Umschreibung der von dem sel. D. J. A. Bengel übersetzten vier Evv. etc. Th. 1. (Tübingen 1786) Vorr. §. 3.

**) *Roos* Einl. in die bibl. Geschichten (Fusstapfen). Bd. 3. S. 498 (Lebenslauf des Verf.).

Sachsen und Würtemberg zusammen, eine göttlich freie Erforschung des A. T. zu fördern, während der Rationalismus, durch *Semler* und *Kant* wissenschaftlichen Halt gewinnend und durch *J. D. Michaelis* *) sich auch der alttest. Exegese bemeisternd, die kaum aufgesprossten Saaten höhnend zertrat **) und diejenigen, die sie pflegten, durch dieses thierische Zertreten nöthigte, sich in esoterische Stille zu flüchten oder doch nur in sibyllinischen Blättern zu verlauten ***).

Roos, der grosse Schriftforscher voll stiller Tiefe, in welcher die Geheimnisse des Reichs sich spiegeln, ist durch die geistesverwandten Schriften *J. T. Beck's*, die an ihn, obwohl selbstständig, sich anschliessen und durch die neue Ausgabe der „Fusstapfen" (1835—1838) verdientermassen der Vergessenheit entrissen worden, so dass man hoffen

---

*) Der z. B. frei bekennt, dass er beim Lesen der heil. Schrift Nichts von einer Wirkung des h. Geistes erfahren, der für das Anrecht der Israeliten an Kanaan keinen höheren Grund anzugeben weiss, als dass es das „Weideland ihrer ältesten Viehhirten" war etc.

**) Gerade die Apok. war das Buch, gegen welches Semler den äussersten Widerwillen hegte, und gerade die Dämonologie der Theil der Dogmatik, den er zuerst vor allen andern (1760) unter dem beifälligen Gelächter der zotenreisserischen Tagesliteratur verdampfte. Es ist sehr beachtenswerth, dass der in Läugnung des persönlichen Gottes ausgelaufene Abfall durch Läugnung des Teufels und seiner Wirkungen sich Bahn brach. Die Herabwürdigung der h. Schrift (sagen die Kritischen Sammlungen 1781. b. S. 41.) rückt immer weiter. So viel ist aus der Bestreitung der Besitzungen im N. Test. seit 1760 erwachsen. Noch nicht 20 andere Jahre dürften erfordert werden, so *mirabitur orbis, sese — — factum esse.*

***) Hess Briefe über die Offenb. S. 4.: „Vielleicht kann ich meine Ansicht, was ich in jenem Buche für eigentlichen Aufschluss gewisser jetziger Zeitereignisse halte, bald etwas ausführlicher mittheilen: dem Publikum wohl schwerlich, wohl aber Ihnen und einigen andern Christusfreunden."

kann, seine zahlreichen gehaltvollen Schriften nach und nach alle beachtet und benutzt zu sehen. Aber über *Crusius* (abgerechnet einiges Ungenügende, was auf Grund veralteter Autoritäten über sein philosophisches System gesagt worden ist, und die wenigen, aber würdigen Andeutungen in Tholuck's „Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden“) *) liegt noch immer ein fast mythisches Dunkel, welches aufzuhellen diese Monographie bestimmt ist, nicht blos um seine Persönlichkeit mit ihren Leistungen der Geschichte der alttest. Exegese einzureihen, sondern ganz besonders um zu zeigen, in welch naher Verwandtschaft er zu *ihren* neuesten Fortschritten steht und welch wesentliche Dienste er ihr zu leisten noch heute im Stande sein möchte.

Christian August Crusius wurde am 10. Jun. 1715 zu Leuna im Merseburgischen geboren. Seine erste Schrift, die er, angeregt durch die Vorlesungen Romanus Tellers, 1739 herausgab, war eine Gratulationsschrift *de decoro divino*, in welcher er erst den Begriff des Geziemenden philosophisch entwickelt, dann von dem Gottgeziemenden überhaupt und insbesondere im göttlichen Versöhnungswerke handelt. Schon in der ersten Ausgabe dieses Werkes zeigt es sich als ein Grundzug in Cr.'s theolog. Charakter, die wahre Philosophie und die göttliche Offenbarung als zwei sich eng aneinanderschliessende Hälften zu betrachten und in der letzteren die entgegenkommende göttliche Antwort auf die höchsten Prob-

---

*) Vermischte Schriften II. vgl. daselbst S. 3 f. (wo das „wenige Anhänger“ nicht treu geschichtlich ist); S. 143 f. (wo Cr. und Burscher nicht in das rechte Verhältniss zu einander gestellt sind und Joh. Friedr. Bahrdt vielmehr nach seinen zahlreichen Schriften als nach der Selbstbiographie seines entarteten Sohnes beurtheilt sein sollte); S. 23. 65. 89.

leme der ersteren zu erkennen — ein Grundzug, in dem er sich von *Joach. Ge. Daries* (geb. 1714, gest. 1791), der ungeachtet seines Gegensatzes gegen Wolff doch in Conflict mit der Offenbarung gerieth, und vielen Andern seiner Zeit unterschied, welche durch die Philosophie Schiffbruch am Glauben litten*). Die Geistesverwandtschaft mit Bengel liegt bereits in dieser ersten Schrift des jungen 24jährigen Mannes zu Tage. Es ist leicht erklärlich, dass die später erscheinenden Schriften Bengels, als sie ihm bekannt wurden, sein Gemüth mit heiliger Freude erfüllen mussten. Als ich nachher (sagt er selbst in der Vorr. der deutschen Uebers. der Schrift *de decoro*) die Schriften J. A. Bengels gebrauchte, so ward ich je länger je mehr bestärkt, dass ich über keinen geringschätzigen Begriff gerathen war, indem dieser in allerlei Weisheit und Erfahrung reiche Gottesgelehrte in Exempeln auf das *decorum Dei* häufig zu verweisen und die Spuren davon zu zeigen pflegt, ob er wohl, so viel ich weiss, keine allgemeine Untersuchung der Gründe desselben angestellt hat. Im J. 1740 erschien Bengels Erklärte Offenbarung, 1742 sein *Gnomon*, 1748 seine Erbauliche Reden über die Offenbar. und mitteninne seine biblisch-chronologischen Schriften. Cr. war bis zu Bengels Todesjahr 1752, in welchem er seine *Epistola de summis rationis principiis* herausgab, gemäss seinem akademischen Berufe vorherrschend der Philosophie zugewendet; bis dahin waren ausser mehreren kleinern philos. Schriften schnell hinterein-

---

*) Ein trauriges Beispiel ist *Hundeshagen*, der über der Philosophie nicht blos den Glauben, sondern auch den Verstand verlor und im J. 1759 mit einem hölzernen übergoldeten Scepter, einer goldpapiernen Krone und einem vermeintlichen Königsmantel über die Gassen von Jena lief und *ecce venit regnum metaphysicum* ausrief (Stiebritz, Auserlesene Wahrheiten. Bd. I. S. 356).

ander (ein Beweis für seinen unermüdeten Fleiss, die hohe Energie seines Geistes und seine grossartigen Vorstudien) 1744 seine philos. Moral, 1745 seine Metaphysik, 1747 seine Logik, 1749 seine Physik (in welcher sich seine Ergebnisse öfter mit denen grosser Naturforscher, wie *Euler*, *Bernoulli* u. A. begegnen) erschienen, so dass also Cr. bereits mit Beginn der von Rosenkranz so genannten heuristischen Epoche *Kant's* (1746—1770) seine philos. Laufbahn so ziemlich vollendet hatte und seine philos. Schriften, ohne als Theolog die darin ausgesprochenen Ueberzeugungen zu wechseln, nur in neuen hie und da umgearbeiteten Ausgaben zum zweiten und dritten Male veröffentlichte*). Im J. 1750 wurde Cr., nachdem er, innerlich gewiss, dass er nach Gottes Willen in Leipzig bleiben solle, viele vortheilhafte Berufungen nach andern deutschen Ländern ausgeschlagen hatte, ord. Professor der Theologie zu Leipzig. Die Abh. *de Christianis sale terrae*, mit welcher er im Mai 1751 dieses neue Amt antrat, ist seine erste rein theologische Schrift. Von nun an sehen wir ihn im Kreise seines akademischen Berufes und darüber hinaus durch zahlreiche Druckschriften für biblische Theologie wirken, im Geiste Bengels, der ganz auf ihn übergegangen zu sein schien, aber ohne sklavische Abhängigkeit von dessen Autorität, vielmehr in wichtigen Punkten selbst

*) Erst *Pezold*, Cr.'s Schüler, trat 1787 (*Progr. de argumentis nonnullis, quibus Deum esse philosophi probant, obss. adversus Imman. Kantium. Lips.* 4.) als Gegner Kant's hervor, so wie auch erst ein Schüler Cr.'s, *Christ. Friedr. Schmid*, sich mit Semler in offenen Kampf über Kanon und insbes. Apokalypse einliess und erst *Burscher* (wie auch *Oettinger*: Biblisches und Emblematisches Wörterbuch etc. 1776) gegen Wilhelm Abr. Teller auftrat. Semler's Anmerkungen zu Cr.'s Bedenken über die Schröpfersche Theurgie (1776), in welchem diese auf dämonische Illusionen zurückgeführt wurde, erschienen erst nach Cr.'s Tode.

der Auslegung der Apokolypse von Bengel abweichend und zum Theil Gebiete bearbeitend, die Bengel gar nicht berührt hatte.

Ueberall zeigt sich Cr. als Schriftforscher und ebendeshalb, sofern bei ihm Philosophie und Theologie sich in die Hände arbeiten und das Evangelium als die Offenbarung der verborgenen σοφία τοῦ θεοῦ das höchste Erkenntnissobject der wahren Philosophie ist, als speculativer Theolog, der, ohne selbst geistreich sein zu wollen, den Geistesreichthum der Schrift zu Tage zu fördern sucht. Er entzieht der kirchlichen Tradition (*testimonium temporum*), dem unter der Gnadenleitung des heil. Geistes stetig wachsenden Erkenntnissschatze der zeugenden Kirche, nicht den ihr gebührenden Werth, aber von allen sieht er die Schrift selbst als zureichend und genugsam an, die gerade Linie des kirchlichen Fortschrittes auszuscheiden, die Glaubenslehre richtig zu erkennen und ihrer Wahrheit göttlich versichert zu werden*). Wir finden die Dogmatik bei ihm, frei geworden von allen hemmenden Fesseln, auf Grund einer neuen Prüfung ihrer Dogmen an der Schrift in lebendigem Fortschritt begriffen, ohne doch irgend Etwas von der Substanz der Wahrheit zu verflüchtigen. Denn Cr. ist weder Pietist noch Orthodoxist, aber er ist rechtgläubig im edelsten Sinne des Wortes, frei von allen an *Bengel* und noch mehr an *Roos* haftenden

---

*) Der Beweis für die Glaubwürdigkeit der bibl. BB. und ihres Inhalts aus dem Zeugniss der Kirche ist ihm ein gültiger, weil nicht auf dem Ansehen einzelner Data, sondern auf der Gegeneinanderhaltung vieler und regelrechter Schlussfolgerungen daraus beruhender. „Die christl. Religion gründet sich nicht auf menschlichen Glauben, sondern auf die Anwendung der Schlussregeln auf gewisse Data, und die damit vergesellschaftete Hülfe des h. Geistes in dem Gemüthe derer, welche dabei aufrichtig zu Werke gehen und seiner Leitung sich nicht entziehen.“ Gestalt der Religion §. 82.

Makeln *), frei von den Extravaganzen eines theosophischen Eklekticismus, von denen *Oettinger* umgetrieben wird; rechtgläubig mit einer Lebendigkeit und Innigkeit, wie sie nur immer der Pietismus gegenüber der Orthodoxie fordern konnte. Beide in der Kirche lange nebeneinander laufende Richtungen haben in ihm einen Einigungspunkt gefunden; seine Persönlichkeit ist insofern eine weissagende, den kirchlichen Fortschritt, in dem die getrennten Richtungen sich zu einer höhern Einheit zusammenschliessen sollten, vorausnehmende. Philosophie und Theologie sind bei ihm Zweige Eines Stammes, des redlichsten Strebens nach Wahrheit, und dieser Stamm hat in der Tiefe seines Gemüths die Furcht Gottes, den Anfang aller Weisheit, zur Wurzel. Deshalb zählt ihn *Rosenkranz* in seiner Geschichte der Kantschen Philosophie jenen ehrenwerthen Naturen bei, in welchen der theologisch-praktische Trieb das innerste Leben ausmacht und denen deshalb nicht die Wissenschaft schlechthin,

---

*) Man vergleiche nur Roos *de ecclesia* (1784) und Gedanken von der Verschiedenheit und Einigkeit der Kinder Gottes (1764) mit Cr.'s Abh. *de ecclesia* und *de articulis fundamentalibus.* Die Treue, mit der Cr. an den Bekenntnisschriften unserer Kirche festhält, spricht sich so entschieden als innig in den 1769 erschienenen zwei Investitur-Reden aus, vgl. bes. S. 34 ff. und S. 84: „Halten Sie unverbrüchlich über dem Worte, das gewiss ist, über der heil. Schrift, als der Richtschnur und dem ewig bleibenden Worte Gottes, und auch über unsern symbolischen Büchern, damit wir nach der Schrift einerlei Sprache führen und einträchtig in Einem Geiste wandeln, und nicht übervortheilt werden von dem Satan durch seine Neulinge, durch stolze, in Aufgeblasenheit und fleischlichem Sinn sich aufblähende Werkzeuge der Ungerechtigkeit, sintemal uns nicht unwissend ist, was der Satan im Sinne hat und was auch geschehen wird, auf dass die Schrift erfüllet werde."

sondern mehr als Mittel gilt, einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu führen. Das ist freilich vom Hegelschen Standpunkte, von dem aus das Denken an sich schon eine Tugend ist, nur ein halbes Lob; uns aber erscheint es als das Herrlichste, was von einem Forscher ausgesagt werden kann, dass ein sittlicher Endzweck, nämlich Gott und das Verhältniss zu Ihm, nicht das abstracte Wissen als solches der Nerv alles seines Strebens sei. *Homini nulla est causa philosophandi nisi ut beatus sit*, sagt Augustin.

Vier Decennien hindurch hat Cr. an unserer Universität gewirkt, und zwar gleich Viel durch belehrenden, berathenden, herzgewinnenden Privatumgang, als durch Vorlesungen, welche noch in den letzten Jahren seines Lebens gegen dritthalb hundert Znhörer besuchten. Er war unverehlicht*); mit desto grösserer ungetheilter Liebe gab er sich der studirenden Jugend hin, der sein gastfreundliches Haus immer offen stand. Seine Persönlichkeit muss, wie man in den sanften freundlichen Zügen seines Bildnisses liest und aus der innigen kindlichen Anhänglichkeit seiner Schüler schliessen kann, eine sehr liebenswürdige gewesen sein. In seinem Antlitz mischte sich ein heiliger Ernst mit einem holden Lächeln. Merkwürdig war, erzählt *Bahrdt*, wie der Mann durch seine fromme und dabei ruhige und die seligste Selbstgenügsamkeit (so nennt es der abtrünnige Schüler) anzeigende Miene bezaubern konnte. Mich selbst (er hatte mich lieb) ermahnte er unaufhörlich, und mit einem so ernsten

*) Dennoch ist gerade der Abschnitt über die Ehe und die Keuschheit eine der gediegensten seiner Moraltheol. Th. II. S. 1132—1208.

und religiösen Tone, der unwiderstehlich war, dass ich mich nicht von dem rechten Wege irre machen und zur falschen Quelle führen lassen sollte. Denken Sie, sprach er, an die Worte des Apostels: Das Wissen blähet auf. Bahrdt erzählt weiter, wie ihn Cr. unermüdlich ermahnte, beständig Gott vor Augen zu haben und alle seine Wünsche und Empfindungen auf Ihn zu richten; wie er ihn von der falsch berühmten Wolffischen Philosophie abzuziehen suchte; wie er mit der wärmsten Innigkeit ihn beschwor, den Geist Gottes nicht von sich zu stossen — das erzählt er und höhnt und lästert*).

Wohl selten hat ein Universitätslehrer, obwohl so frei vom Glauben auf menschliche Autorität, als nachdrücklich davor warnend, eine so zahlreiche in Einheit des Geistes verbundene Schule gebildet. Wenige seiner Schüler wurden dem einbrechenden Unglauben zum Raube; die Meisten waren in dem Worte der Wahrheit fest gegründet und blieben bei dem, was sie von ihrem Lehrer empfangen hatten und was ihnen innerlich versiegelt war. In praktisch-kirchlichen, akademischen und Staats-Aemtern, zum Theil in den höchsten, sehen wir gläubige, aus Cr.'s Schule hervorgegangene Männer; weit über fünfundzwanzig, wie der Anhang dieses Buches zeigt, haben in allen Fächern der Philosophie und Theologie als Schriftsteller gewirkt, mehr oder weniger selbstständig, Mehrere in den weitesten Kreisen, Alle in Einem Sinne, wider den modernen theologischen Liberalismus kämpfend und zeugend. Auch in Zeitschriften geschah dies; ich kenne vier, welche Schüler von Cr. begründeten, redigirten

*) Geschichte seines Lebens. Th. I. S. 221—226.

und der Modetheologie als Mauer entgegenstellten *). Nicht geläugnet kann es indess werden, dass die Achtung der Schüler vor ihrem Lehrer, zumal sie ihn von vielen Seiten verkannt oder ganz ignorirt sahen, zum Theil die rechte Grenze überschritt, aber die Schuld davon scheint so wenig an Cr. zu liegen, als sicherlich nicht davon, dass unter jenen Zeitschriften die Bützow'schen Kritischen Sammlungen gar häufig mit widerlich fleischlichen Waffen kämpfen, ohne noch die Wege des HErrn mit seiner Kirche auch nur von ferne zu ahnen.

Durch sein lebendiges Christenthum, selbst von den Gegnern anerkannt, war Cr. in aller Einfalt ein leuchtendes Vorbild. Ich beeifere mich sehr, sagte einmal *Gellert* zu seinen Schülern, fromm zu sein; aber so weit in der Frömmigkeit habe ich es noch nicht bringen können, wie unser Dr. Crusius **). Sein geistiges Leben stellt einen stetigen Fortschritt dar, aber dieser Fortschritt ist nur ein immer tieferes Wurzeln in der einmal gewonnenen Ueberzeugung. Es ist nichts bei ihm tumultuarisch, nichts übereilt, er geht den ruhigen Gang des sein Gefühl und seine Phantasie beherrschenden Denkers, er tritt mit nichts hervor, was nicht in

---

*) Antikritikus, redig. von den Gebrüdern Wichmann (16 Stücke 1768—69); Philologische und Kritische Bibliothek, redig. von Christ. Friedr. Schmid (von 1769 an); die von Ad. Friedr. Reinhard (s. Anhang) begründeten Bützow'schen Kritischen Sammlungen, an denen der ebenso gelehrte als fromme Tychsen mitarbeitete (9 Bde 1774—1784); Wochenblatt für den gemeinen Mann, redig. von Gottfr. Joach. Wichmann (1775—1777).

**) Almanach für Prediger 1792. S. 180 (Leben Christ. Fr. Pezold's). Cr.'s Moral (zugleich mit der J. S. Baumgarten's) empfiehlt Gellert als ausgezeichnet „durch viele Verdienste der Gründlichkeit, Vollständigkeit und Güte des Herzens," Werke Th. IV. (Leipz., Weidmann. 1840) S. 169.

seinem Innern erst zur vollen Reife gediehen ist, sein Fortschritt ist das *stille* Wachsthum einer im Worte wurzelnden und dem *himmlischen* Lichte zugewandten Seele. Gehöhnt von der grossen Masse, überschüttet von dem herbsten Spotte oft ungeschliffener Gegner, griff er doch nie zu einer andern Waffe, als der der wahren Wissenschaft und der friedsamen Weisheit von oben her; nur an einigen wenigen Stellen seiner Werke geräth er den Religionsspöttern gegenüber aus der Stille tiefer Wehmuth in den nicht weniger geistlichen Affekt zornigen Eifers, der sich einmal gegen *Edelmann* bis zum schneidendsten Sarkasmus steigert. In aller Demuth, ohne Fleisch zu seinem Arm zu machen, trug er die Schmach *Christi*; als eine solche ist es zu betrachten, dass durch ein Mandat Friedrich des II. seine Lehrbücher in Preussen verboten und desto angelegentlicher die Wolffischen empfohlen wurden. Literarische Fehden waren ihm zuwider; nur im äussersten Nothfalle wehrt er die Angriffe seiner vielen Gegner ab, meistens begegnet er ihnen, ohne sie zu nennen, wie überhaupt seine Schriften, weil jedem Flitter der Polyhistorie entsagend, mit Citaten nur spärlich ausgestattet sind. *Joh. Aug. Ernesti*, bei seiner klassisch geschmackvollen Oberflächlichkeit unfähig, sich mit der aus der Apokalypsis neu gewonnenen Schriftanschauung zu befreunden, in seiner Auslegungsweise durchaus spiritualistisch und dabei so flach, dass er z. B. unter Himmel und Erde Eph. 1, 10. Col. 1, 16. Juden und Heiden versteht und die Unterscheidung eines dreifachen Amtes Christi als zu jüdisch klingendes Catechismus- und Postillenwesen brandmarkt, bildete ihm, so wie Bengel gegenüber eine gegnerische Schule, die ihren Widerwillen in herabwürdigenden Bücheranzeigen der von Ernesti redigirten Theologischen Bibliothek, zum Theil auch in ziemlich derben

handgreiflichen Demonstrationen ausliess *). Aber Cr. verblendete sich nicht gegen die hohen Gaben und Verdienste seines Gegners und zog seine eignen Schüler von dessen Vorlesungen nicht nur nicht ab, sondern ermahnte sie sogar, dieselben zu besuchen.

Das letzte Zeugniss, das Cr. ablegte, war eine Predigt, welche „eine Warnung für die Christen dieser Zeit" zum Thema hatte; eine andere, Todesbetrachtungen enthaltend und wie in der Vorahnung der Nähe seines eigenen Todes geschrieben, konnte seiner zunehmenden Brustkrankheit halber von ihm nicht mehr gehalten werden **). Als er, erzählt der Nekrolog in den Weimarschen Actis, auf seinem letzten Krankenlager die drohende Gefahr merkte, bezeugte er, dass er bereit sei, in die Ewigkeit zu gehen. Von Furcht des Todes war bei ihm keine Spur. Mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen rief er freudig aus: Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. Meine ganze Seele ist zu Gott. So starb Crusius am 18. Oct. 1775 ***). Am 13. Jan. desselbigen Jahres war *Joh. Ge. Walch* zu Jena als 82jähriger Greis ihm vorangegangen, und am 6. Nov. folgte ihm sein Freund, der

---

*) S. *Lüderwald's* Gesch. der neuern Bewegungen über die Offenb. Joh. *Acta Historico-Eccl.* t. I. p. 485—528. und bes. Schriftmässige Anm. über die in des Herrn Dr. Ernesti Theol. Bibl. Bd. VI. St. 4. befindliche Recension, des Herrn Dr. Crusii *Hypomnemata ad Theol. Proph.* betreffend, Fr. u. Leipz. 1766 (von einem Studenten, Anfangs aber für Cr.'s Arbeit gehalten und auch seiner würdig). Sowohl in der Sache der Apok. als der Dämonologie neigte sich Ern. auf die Seite Semler's, der ihn dafür auch als *Theologi perfectum exemplum* und *praeceptor Germaniae* anerkennt.

**) Beide Predigten herausg. von Pezold, Leipz. 1776.

***) *Acta* t. XVII. 1776. S. 970—993., die einzige mir bekannte, sehr äusserlich gehaltene Lebensbeschr. Cr.'s, excerpirt in *von Einem's* K. G. des 18. Jahrh. S. 265—268. not.

Superintendent *Joh. Friedr. Bahrdt*, nachdem der Kummer über seinen abtrünnigen Sohn ihm das Herz zernagt hatte.

Nach Cr.'s Tode gewann Ernesti's Schule, nach Ernesti durch *Morus* repräsentirt, in Leipzig immer mehr die Oberhand. *Pezold*, der Vetter des verstorbenen Crusius, erlangte nur unter heftigem Widerstreben dieser 1785 die ord. Professur der Logik, denn man glaubte, „er setze die Schule des Dr. Crusius fort, die man der vorgespiegelten und beabsichtigten Aufklärung für hinderlich hielt," und deren Untergang und damit zugleich den „Eintritt besserer Zeiten in der philosophischen Republik" *Platner*, wie er 1713 äusserte, binnen 20 J. unausbleiblich zu erleben hoffte *). Am Ende des J. 1788 starb auch Pezold, aber auch mit ihm war die Stimme des Zeugnisses in Kirche und Hörsaal noch nicht verklungen. Noch lebte *Joh. Friedr. Burscher* (geb. zu Camenz 1732, seit 1781 Primarius und Senior der theol. Facultät), den seit seinen Jünglingsjahren Einheit des Geistes und innige Freundschaft mit dem sel. Crusius verkettet hatten, noch vernahm Leipzig die Posaunen-Stimme dieses über dem Forschen im Worte der Wahrheit und in der Geschichte der Kirche ergrauten Heros, in welchem der ehrfurchtgebietenden, obschon mit mancher Schwäche behafteten Würde die hingebendste Milde vereint war, der ebenso fest auf dem unvergänglichen Grunde der Schrift und der bekennenden Kirche fusste, als fähig und bereit war, Gift und Honig in den vielen sich drängenden neuen Erscheinungen zu scheiden, der, gleich erfüllt von heiligem Zorn über den immer tieferen Abfall der Zeittheologie, als von frischer grünender Hoffnung auf eine noch zukünftige offenbare Herrlichkeit der Kirche und in ihr Israels, in edler Sprache mit feuriger

---

*) Bützow'sche Kritische Sammlungen 1775, 2. S. 255.

Zunge den Reichthum des Heils, wie er sich in der Geschichte jedes Einzelnen und in der des Reiches Gottes allmälig entfaltet, lehrte und predigte. Burscher's Predigten, die in den letzten Jahren mehr belacht, als zur Erbauung benutzt wurden, können noch heute als Musterpredigten gelten; so tief aus der Schrift geschöpft, so lehrhaft erläutert aus der Geschichte, mit deren geheimsten Gängen Burscher vertraut war, so über die Gegenwart hinausweisend ist ihr Inhalt und so klar, so anziehend, so züchtig ihre Form. Im J. 1798 erschienen von ihm fünf Predigten: „Das vor Jedermanns Augen überall zerstreute Jüdische Volk und sein Schicksal als Zeugniss und Warnung für Christen;“ man lese sie und man wird finden, wie Burscher, in der Schriftanschauung mit Cr. übereinstimmend und vielleicht noch etwas weiter gefördert, durchweg die nach dem Vorbilde des Herrn und der Apostel richtige Stellung zu Israel einnimmt, wie er über der warnenden Betrachtung der Gegenwart Israels nirgends den Segen seiner Vergangenheit, dessen Erben wir geworden sind, und die Herrlichkeit seiner Zukunft, als eine unzweifelhaft verbürgte, aus dem Auge verliert, und wie klar er aus diesen Gesichtspunkten den Sinn des Schriftworts und die noch lange nicht völlig gelöste Aufgabe seiner Auslegung erkennt. Eben zu der Zeit (sagt er am Schluss der 4. Predigt), da so viele sich zu Schriftauslegern aufwerfen, die unter allen am wenigsten wissen, wie sie die Schrift erklären sollen; zu einer Zeit, da so viele den Buchstaben und den natürlichen Sinn und den dem ganzen Zusammenhange der Schrift gemässen Sinn der Worte, sogar in der Geschichte der h. Schrift, verlassen und verwerfen, um (wie sie sagen) die Ungläubigen zu gewinnen und ihnen die Schrift glaubwürdig zu machen (als hätte Gott Un

wahrheit und Schriftverfälschung hierzu nöthig!); zu einer Zeit, da so viele, bei sehr mangelhaften Kenntnissen die Schrift mehr verkehren und verdrehen, als erklären — gerade zu *dieser* und einer solchen Zeit lässt Gott eine ganze *grosse* Menge Verkündigungen seiner Schrift täglich vor ihren und aller Völker und Menschen Augen in vollem Grade buchstäblich und dem natürlichen, in dem Zusammenhange der ganzen Schrift liegenden Sinne der Worte gemäss erfüllt werden, und eben diese fünf und zwanzig ganze Jahrhunderte hindurch stufenweise veranstaltete Erfüllung sich ihrem höchsten und letzten Grade buchstäblich nähern, und sie selbst die buchstäbliche und dem Zusammenhange der ganzen Schrift gemässe Erfüllung am ganzen sichtbaren Jüdischen Volke überall sehen und hören. Und sie sehen und hören immer nicht, sondern versündigen sich am Worte Gottes auf mancherlei Weise. Und am Ende gebraucht vielleicht Gott, der in seinen Gerichten wunderbar ist, zu ihrer Widerlegung und Beschämung in jener Welt eben das jetzt von ihnen äusserst verachtete und verspottete, vor ihren Augen herumirrende Jüdische Volk; eben das Volk, an welchem sie selbst eine Menge von seiner Verachtung unter den Völkern weissagende Stellen der h. Schrift buchstäblich und nach dem natürlichen Sinn der Worte erfüllen halfen, sie wussten oder nicht! Ja vielleicht muss eben diese ihre eigene buchstäbliche und dem natürlichen Sinne der Worte gemässe Erfüllung so vieler Schriftverkündigungen sie dereinst unter andern mit überführen, wie thöricht sie die h. Schrift erklärten und behandelten, auch selbst in Erklärung ihrer Geschichte behandelten. Ach Geliebte! es kommt eine Zeit, da die h. Schrift sich selbst auf eine weit thätigere Art erklären und zugleich vor aller Welt rechtfertigen wird, als es in allen bisherigen Zei-

ten nie geschehen ist, auch nicht hat geschehen können und sollen, so lange Israels Zerstreuung unter allen Völkern fortdauern soll und muss. Und die Nachwelt wird erst sehen, wie viele und mancherlei Kenntnisse so vielen Schriftauslegern fehlten, die durch das Licht ihres eigenen Witzes oder im Scheine eines und des andern, vielleicht weit in die Ferne hin glänzenden Irrlichtes die h. Schrift zu erhellen oder aufzuklären gedachten."

Diese gewichtvolle Stelle der obgenannten Predigten ist nur Eine aus der Menge vieler gleich gewichtvoller andern. Es ist neben der weiter fortgeschrittenen Erkenntniss noch ganz der alte bekenntnisstreue Glaube, der in ungeschwächter Jugendfrische wie aus Cr.'s, so aus Burscher's Schriften, dort stiller und sinnender, hier feuriger und bewegter zu uns redet. Nachdem Burscher's Augen sich geschlossen und, von der Schmach der Kirche hienieden abgewendet, der Herrlichkeit der triumphirenden sich geöffnet hatten (am 10. Septbr. 1805 in seinem 74. Lebensj.), baute auf dem Grunde der Schriftbetrachtung, den Cr. gelegt hatte, in gleichem Geiste Niemand weiter. Dem überhandnehmenden Rationalismus widerte bald auch an Ernesti's Schule ein zu starker „Anstrich von Orthodoxie" an *), wie denn schon seit lange her die Berliner Deutsche und Mitauische Theologische Bibliothek mit Ernesti sehr unzufrieden waren und bald nach seinem Tode *Wilh. Abr. Teller* gegen seinen auf halbem Wege zum Naturalismus stehen gebliebenen Lehrer und Gönner öffentliche Anklage erhob. Die Berliner Monatsschrift hatte im zweiten Jahrzehnd vor Ablauf des Jahrhunderts mit teuflischem Triumphgeschrei das, was sie verhöhnte, als „die letzten Zuckungen

*) *Salzmann*, Denkwürdigkeiten S. 409.

der sterbenden Orthodoxie" bezeichnet *). Die Theologie trat an unserer Universität, nachdem sie in *Crusius* und *Burscher* ihren Beruf, mit dem überkommenen Erbe zu wuchern, es nicht zu vergeuden, noch treulich erfüllt hatte, in ihr durch *Morus*, *Dathe* und *J. G. Rosenmüller* vorbereitetes drittes Stadium ein, welches *Keil* (Ordinarius von 1793—1818) und *Tschirner* (in Leipzig von 1809—1828) repräsentiren **). Indess finden wir bis weit in unser Jahrhundert herein Schüler von Crusius, die in ihren kirchlichen Aemtern mit Segen wirkten und auch den neuen Frühling der Kirche erlebten, auf den sie selbst in dem langen Winter unter Spott und Verfolgung hingearbeitet hatten; wir nennen unter diesen wackern „Crusianern" vor allen den als Regierungs- und Consistorialrath zu Merseburg 1816 verstorbenen *G. A. Baumgarten-Crusius*, der, wie sein Sohn anerkennend geschildert hat, seine ganze Sinnes- und Lebensrichtung Cr. verdankte, und den ehrwürdigen Vater *Jänecke* (gest. als Prediger der Bethlehemskirche und böhmischen Gemeinde zu Berlin den 21. Jul. 1827), dem, wenn er auf Crusius, seinen Lehrer und zugleich geistlichen Vater, zu sprechen kam, stets das Herz wärmer ward und der Erzählungsstoff nie ausging, ihn, der auf das prophetische Wort sich stützend die Missionsschule gründete, aus der *Gützlaff* und *Rhenius*, die Evangelisten China's und Ostindien's, hervorgegangen sind ***). Ja selbst noch heute giebt es in Sachsen hie und da würdige Männer im Amte, die aus dem Munde ihrer Väter mit Liebe von dem sel. Crusius zu erzäh

---

*) *De Marées*, Briefe über die neuen Wächter der protest. Kirche. Hft III (1788) S. 2.

**) *Tholuck*, Vermischte Schriften II S. 143 f.

***) Ueber Cr.'s Einfluss auf Jänecke (der von 1774 in Leipzig studirte) s. die Biographie des Letzteren im Neuen Nekrolog der Teutschen und in *Ersch* und *Gruber's* Encyklop.

len wissen *), während für die Meisten sein Andenken in wenige sich forterbende Anekdoten zerstoben und sein lehrreiches Vorbild bis zum Zerrbilde entstellt ist.

*) Noch ist Pastor *Crusius* in Hartha bei Waldheim in Besitz vieler Briefe des sel. Cr.'s, seines Grossonkels aus dem Erbe seines Vaters, der Pfarrer bei Torgau und Sohn des Amtmanns Cr. in Pirna, des Bruders des Seligen, war. Past. *Richter* in Nischwitz war noch Zuhörer von Cr. Der Vater unsers Prof. Dr. *Niedner* wurde von Cr. über die Taufe gehoben und war später, wie aus dem angehängten Schriftenverzeichniss zu ersehen ist, in der proph. Theologie einer seiner rührigsten Schüler.

Zweiter Abschnitt.

Crusius' speculative Grundanschauungen.

Man hat in neuerer Zeit die Geschichte der Auslegung des A. T. mit der Geschichte der Entwickelung des Dogma's von der Person Christi in Parallele gestellt und ganz besonders die bis zur Reformation herrschende spiritualistische allegorisirende Auslegungsweise des A. T. mit der vorzugsweise der pneumatischen Existenz und seiner Gottheit zugewandten christologischen Lehrentwickelung der Heidenkirche. Diese Parallelle ist von *Baumgarten* in dem seinem theol. Commentar vorausgestellten pragmatischen Abriss der Auslegungsgeschichte des A. T. auf Grund des Dorner'schen Werkes sehr geistreich durchgeführt worden, so jedoch, dass auch er eine andere, auf einem andern Gebiet der Dogmengeschichte liegende Parallele hinzunehmen muss, wenn er als Grund der alten vergeistigenden Auslegungsweise zugleich den mittelalterlichen, die durch die heilige Geburt Christi erlöste Natur verachtenden Spiritualismus hinstellt und der deutschen Reformation das Verdienst, die historische geistleibliche Auffassung des A. T. angebahnt zu haben, deshalb zuspricht, weil sie die irdische Natur des Menschen wieder in ihre Rechte eingesetzt hat.

In der That hat die Parallele der Entwickelung der alttest. Exegese mit der des Dogma's von der Person Christi

mehr Schein, als Wahrheit. Denn obgleich es im arianischen Streit zunächst die Vindication der Gottheit Christi, seiner Homousie, galt, so hat es doch die Kirche in den folgenden Streitigkeiten nicht einseitig mit dem Göttlichen in Christus, sondern mit dem Ineinander des Göttlichen und Menschlichen zu thun, und sie bewährt sich hier als himmelweit entfernt von allem gnostisch-häretischen Doketismus. Mit derselben klaren Entschiedenheit, mit welcher sie gegen Arius die Wesensgleichheit des Sohnes Gottes mit dem Vater verfocht, behauptete sie gegen Apollinaris die Wesensgleichheit Christi mit dem Menschen, und dann im nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streite die Verschränkung der beiden unvermischten Naturen zur Einheit der Person, indem sie dasselbe Gewicht auf den unverkürzten Bestand der Menschheit, als auf die durch die zwei ersten ökumenischen Concilien ein für allemal festgestellte Wesensgleichheit des Göttlichen in Christus mit der Gottheit legte. Das Symbol von Chalcedon: *ἐκδιδάσκομεν τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι· θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος κτλ.* enthält im Keime Alles, was nur immer auf christologischem Gebiete Bedingung einer gesunden Auslegung des A. T. und Ausgangspunkt einer solchen sein kann *). Es muss also andere Ur-

*) Ich sage im Keime: ohne damit in Abrede stellen zu wollen, dass gerade in der Lehre von der menschl. Natur Christi und ihrem Antheil an dem Erlösungswerk manche Punkte weder auf den ökumenischen Concilien noch im Mittelalter zur Erledigung kamen, ja wohl gar mit einseitigen Vorstellungen behaftet blieben. Dahin gehört, dass man der menschlichen Natur das wesentliche Merkmal des Selbstbewusstseins, das unveräusserliche Correlat der Intelligenz und Freiheit, zuzusprechen sich scheute, um nicht eine Doppelpersönlichkeit zugeben zu müssen, und dass man in der Genugthuung die Erwerbung des unendlichen Verdienstes fast ausschliesslich der gött-

sachen haben, dass die Kirche bei ihrer klaren Erkenntniss der Innenweltlichkeit Gottes und des höchstmöglichen Grades derselben, der persönlichen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo, dennoch in der Schriftauslegung in den Schranken eines einseitigen Spiritualismus verbleibt, ohne den entsprechenden gottmenschlichen Charakter der Schrift, besonders des A. T., zu begreifen. Ist auch die reformirte theils einseitig idealistische, theils einseitig historisirende Auslegungsweise aus dem Nestorianismus der reformirten Kirche zu erklären, so ist dieser doch eben Abfall vom altkatholischen Bekenntniss, und wir setzen mit Recht eine ausserhalb des christologischen Gebietes liegende Ursache davon voraus, dass die Kirche auch seit der deutschen Reformation, welche die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo in der Lehre von der *communicatio idiomatum* bis in ihre tiefsten Tiefen erfasste, doch der spiritualistischen Auslegungsweise (obschon Luther einen guten Ansatz machte) sich nicht hat entwinden können, und dass es, um sie zu entfesseln, erst einer Opposition bedurfte, welche die ganze christologische Lehrentwickelung mehr als ebionitisch in den Tod gab.

---

lichen Natur zueignete und der menschlichen nur die physische Leidensfähigkeit beliess. Die Anschauung der Vereinigung der selbstbewussten menschlichen Natur und des selbstbewussten Logos als einer organischen blieb dem weiteren Fortschritt vorbehalten, den aber die Kirche selbst dadurch vorbereitet hat, dass sie im Gegensatz zum Monotheletismus der menschlichen Natur Christi *voluntas* und *volitio* vindicirte, obwohl sie nicht zur Ausgleichung dieses Lehrsatzes mit dem andern von der Subsistenz der menschlichen Natur in der göttlichen und damit auch zu keinem hellen Einblick in das Entwickelungsleben des Herrn (von der Empfängniss bis zur Verklärung) vordrang. Bei dem allen aber zeigt es sich, dass die Kirche ernstlich gemeint war, die Integrität der menschlichen Natur Christi gegen jede Schmälerung in Schutz zu nehmen. Mehr hierüber in *Günther's* Vorschule zur specul. Theologie Abth. II. (Die Incarnationstheorie).

In den drei ersten Jahrh. war der Glaube an eine noch diesseits vor dem Weltgerichte bevorstehende Glorie des Reiches Gottes, einer äusserlichen Offenbarung seiner inneren Herrlichkeit noch der herrschende; er hat nicht blos im johanneïschen, sondern auch im paulinischen Lehrbegriff eine feste Stütze. Dieser Glaube würde für die Kirche, hätte sie ihn festgehalten, der Schlüssel zum A. T. geworden sein; er erregte aber schon in den ersten Jahrh. mannichfachen Widerspruch durch seine zum Theil judaisirende, sinnlich chiliastische Staffirung, die bei Papias ins Possenhafte ausartet, und durch die häretische Gnose, mit welcher er bei Cerinth und später auch bei Tertullian in Verbindung trat. Aber nicht blos die Entartung des Chiliasmus — dieser an sich musste den Widerspruch der heidenchristlichen, namentlich alexandrinischen Theologie erfahren, weil diese unter dem unveräusserlichen Einflusse des Platonismus und des Philonismus, welcher die Endlichkeit als solche für das Ungöttliche und den Leib als solchen für die Quelle des Bösen hält *), mehr oder weniger einseitig die Befreiung des Geistes aus dem Kerker des Körpers, aus den Fesseln der Materie als Ziel des göttlichen Erlösungs- und Gnadenwerks fasste. Zwar ist die alex. Theologie erklärte Gegnerin des Manichäismus; Origenes sagt klar (*Ἀρχ.* 1, 5): *in creatura et sanctitas et malitia accidens res est.* Aber von einem feinen Manichäismus, von einer dualistischen Anschauungsweise des Menschen, welche theils die Empfänglichkeit für das Gute, theils die Insichaufnahme desselben durch Gnade vorzugsweise dem Geistigen in ihm zusprach, ist weder Origines frei noch die übrigen Alexandriner; der Leib ist ihnen vorherrschend der Sitz der Sünde und die Sinnlichkeit ihr Anlass, und der geistliche Mensch ist ihnen weniger der,

---

*) *Staudenmaier*, die Lehre von der Idee S. 454 ff.

dessen Geist wieder Seele und Leib beherrscht und energisch durchdringt, als der, welcher von der niedern Lebenssphäre sich so weit als möglich isolirt hat. Bedenken wir nun, dass Origenes der Vater der kirchlichen Schriftauslegung ist, und nicht allein auf seine Anhänger, sondern auch auf seine Gegner einen unwiderstehlichen Einfluss übte, so dass auch die antiochenische und die ihr entsprechende abendländische Schriftauslegung (die des Hieronymus) ihrem Grundwesen nach origenistisch ist, so kann es uns nicht wundern, dass durch sie, wie die Weissagungen von einer äusserlichen herrlichen Darstellung des Reiches Gottes, so der gesammte Geschichtsinhalt der Schrift grundsätzlich vergeistigt wird. Der Grund davon ist nicht die einseitige christologische Anschauung, sondern die einseitige anthropologische, jener feine Manichäismus, welchem die ganze schriftwidrige Ascese der Kirche, das Cölibat und das Mönchsthum, entstammen. Hätte man auf die Schrift die wahrheitgemässe Anschauung von dem organischen Ineinander der Gottheit und Menschheit in Christo übergetragen, hätte man sie gemäss der Zweitheilung der Person Christi als gottmenschliches Buch betrachtet, in welchem das Menschliche so wirklich und wichtig ist, als die menschliche Natur neben der göttlichen in Christo, so würde man in der Schriftauslegung nicht in einseitigen Spiritualismus verfallen sein; man that dies aber nicht, sondern betrachtete die Schrift auf Grund einseitiger anthropologischer Anschauung als ein Buch, in dem gemäss der Zwei- oder Dreitheilung des Menschen ein *πνευματικὸν* oder *νοητὸν* als weit erhaben über ein untergeordnetes *ἠθικὸν* und *αἰσθητὸν* zu unterscheiden wäre. Musste man sich nun auch gestehen, dass man zu dem *πνευματικὸν* nur nach vorgängigem Verständniss des *αἰσθητὸν* und *ἠθικὸν* als seiner Hülle und Grundlage gelangen könne, so hatte man doch zu wenig Ach-

3

tung vor dem vermeintlichen niederen Schriftsinn, gleichsam der σὰρξ und ψυχή der Schrift, um zuvor diesen den nöthigen Fleiss der Forschung zuzuwenden; man übersprang die beiden Vorstufen, durcheilte, ohne sich viel umzusehen, die Vorhalle, und die auf dem Wege der Allegorese gewonnene *intelligentia spiritalis* musste um so grund- und bodenloser werden, je unzulänglicher die durch Origenes und Hieronymus erschwungenen Hülfsmittel zum Verständniss des Wortsinnes waren und je nachlässiger man auch diese benutzte.

Der Spiritualismus der Schriftauslegung hat also, sehe ich recht, seinen Hauptgrund in einer falschen Fassung des Verhältnisses des Leiblichen zum Geistigen im Menschen, der Natur zur Gnade, des Endlichen und Materiellen zu der Erlösung und ihren Folgen, des Irdischen und Creatürlichen zu dem göttlichen Heilswerk, seinem Zwecke, seinem Umfang und seiner Vollendung, des κόσμος zur βασίλεια τοῦ ϑεοῦ. Durch die Grundansicht in diesem Lehrpunkte wurde die Auffassung des geschichtlichen und didaktischen sowohl als auch namentl. des prophetischen Theils des A. T. entschieden. Während das Erlösungswerk seinem Zwecke und seinen Wirkungen nach sich auf den ganzen geistleiblichen Bestand des Menschen und zugleich die gesammte Natur erstreckt, insofern die Schrift den Menschen gleichsam als die Seele des Makrokosmus anschaut, fasste die ältere Kirche dasselbe einseitig blos nach seiner Innenseite, nach den Thatsachen des Geisteslebens auf, ohne seine Aussenseite in der die Menschwerdung Christi anbahnenden alttestam. Vorgeschichte und der zukünftigen Verklärung des ganzen Naturreichs würdigen zu können. Die Geschichte des Volkes Israel ist der physische Grund und Boden, aus welchem nach göttlicher Pragmatie in der Fülle der Zeit das Heil ersteht, und, nachdem es erstanden ist, hat es zwar zunächst in den Seelen seine Werkstatt, aber nicht um

da eingeschlossen zu bleiben, sondern um von da aus den ganzen Menschen und die ganze Natur, die mit ihm dem Fluche der Sünde verfallen ist, ohne ihre Materialität aufzuheben, durch und durch aus dem Geiste neu zu gebären. „Es ist die *Erfüllung* der Zeit, dass das Wort Fleisch geworden, und es ist die Verklärung der Zeit, dass das Fleisch zum Worte wird" — dies, recht verstanden, sind die beiden Stadien aller Geschichte. Dass Gott im Fleisch offenbart wird, das ist der Schlusspunkt des ersten Aeon; dass alles Fleisch in das Bild des Herrn, der der Geist ist, verklärt wird, das ist der Schlusspunkt des zweiten. Aber ebendies ists, was die ältere Kirche, weil sie die Materie mehr oder weniger als das μὴ ὂν des Geistes betrachtete, nicht klar erkannte, obschon ihr das Dogma von der Naturen-Vereinigung in Christo und von der Auferstehung des Fleisches der Schlüssel dazu und damit zugleich zu tieferem Schriftverständniss sein konnte. Die reformirte Kirche konnte dies später um so weniger erkennen, da der doppelte Irrthum ihrer Gründer, der durch Zwingli manichäisch grell ausgesprochene, dass die Sünde die naturnothwendige Folge des leiblichen Lebens sei, und der durch Calvin so eisern consequent durchgebildete als durch Zwingli mit schauderregender Keckheit geltend gemachte, dass alle endliche Freiheit nur ein leerer Schein sei und sowohl Gutem als Bösem eine absolute Nothwendigkeit zu Grunde liege, in der Christologie den Rückfall zu dem von der altkatholischen Kirche ausgestossenen Nestorianismus im Gefolge gehabt hat.

Jetzt, nach einem etwas weiten Umwege kommen wir zu Crusius, dem treuen Sohne unsrer evangelischen Kirche, die in der Anthropologie, fern von dem falschen Dualismus, dessen Staudenmaier sie bezüchtigen zu können meint, zwischen den Klippen des römischen Semipelagianismus und des Manichäismus einer falschen Gnosis glücklich hindurchge-

steuert ist und in der Christologie, auf altkatholischem Grunde beharrend, den zwischen Nestorianismus und Monophysitismus sich hindurchziehenden schmalen Pfad weder zur Rechten noch zur Linken verlassen hat. Cr. hatte den Weg durch alle philosophische Lehrgebiete gemacht, und diese selbstständig bearbeitet, als er sich der Theologie, nam. der prophetischen, und der Schriftauslegung überhaupt zuwandte und sich in dieser alsbald mit Bengel gegen den falschen Spiritualismus entschied. Diese Selbstentscheidung kann, zumal Cr.'s ganzer Entwickelungsgang einen stetigen Fortschritt ohne alles Wechseln und Springen darstellt, nicht ausser Zusammenhange mit den speculativen Grundanschauungen stehen, zu welchem er besonders in den oben beregten Punkten, in denen die Philosophie an die Theologie angrenzt, auf dem Wege philosophischen Forschens gelangt war. Um also Cr.'s Bedeutsamkeit für die Schriftauslegung ihren letzten Gründen nach zu verstehen, wollen wir ein wenig bei ihm, dem Philosophen, verweilen, nicht sowohl kritisch, als mit geschichtlicher Treue schildernd, was um so nöthiger ist, da fast Alles, was man seit *Buhle* bis auf den heutigen Tag über sein philosophisches System gesagt hat, ohne alle Kenntnissnahme seiner Schriften, urtheilsschwachen Zeitgenossen nachgeschrieben ist *).

---

*) Nur einige wegwerfende Bemerk. über Cr. philos. System finden sich in *Gurlitt*, Abriss der Geschichte d. Phil. S. 428, wörtlich stimmend mit *Hirsching*, Handbuch I. S. 340 f. Imbecill bis zur Lächerlichkeit ist das Urtheil *von Einem's*, K. G. des 18. Jahrh. II S. 193 s. (er schliesst: „es ist noch nicht ausgemacht, ob seine Sätze und Hypothesen besser als die Wolffischen sind") und *Imm. Bergers* in der erbärmlichen Gesch. der Religionsphil. (1800) S. 424. („er nahm auch vorzüglich darauf Rücksicht, dass es am sichersten sei, an Gott zu glauben, weil dies nicht schaden könnte, wenn auch keiner wäre"). Eine etwas eingehendere, aber durch Parteilichkeit getrübte und auf Unfähigkeit oder Unlust der Auffassung beruhende Darstellung findet sich in *Eberhard's* Versuch einer Gesch. der Fort-

Zwar sagt der berüchtigte Dr. *Carl Friedr. Bahrdt*, dass Cr. deshalb als *Philosoph* der hellste Mann sein konnte, weil

---

schritte der Phil. in Deutschland S. 245 ff. Diese, wörtlich abgeschrieben, findet sich wieder bei *Buhle*, Lehrb. VII. S. 270 ff. (Gött. 1802) und Gesch. der neuern Phil. Bd. IV. S. 24—36. (Gött. 1803). Aus derselben Quelle stammt die Notiz in *Reinhold's* Handb. und die Schilderung in *Tennemann's* Grundriss §. 366. 67, in der Eberhard's Grundtext nur etwas modernisirt ist, mit dem etwas billigeren, aber unselbstständigen und unbegründeten Urtheil: „Den Grundfehler des damaligen Dogmatismus zu entdecken, fehlte es ihm an Tiefe und Freiheit des Geistes u. an einer umfassenderen Reflexion auf die Natur des menschl. Geistes. Daher konnte er auch keine wahrhafte Reform bewirken, obgleich er Vieles richtiger einsah, als seine Zeitgenossen. Er stellte ein scharfsinnig durchdachtes, consequent zusammenhängendes System auf, in welchem er sich oft in willkürliche Voraussetzungen und mystische Ansichten verlor." Die kecken Skizzenstriche über Cr. in *Grundtvig's* Weltchronik S. 327 sind, wie Vieles in diesem ebenso gedankenreichen als masslos selbstzuversichtlichen und mit voreiligen Gesammtanschauungen und haltlosen Combinationen angefüllten Werke, mehr beirrend als belehrend. Was *E. Jungnitz* in seiner sogen. „Geschichte des religiösen Lebens in Deutschl. während des 18. Jahrh." (Abth. 1 S. 202 f.) über Cr. sagt, ist grösstentheils *a priori* fantasirt. Das Beste, was neuerdings über Cr. gesagt worden ist, findet sich bei *Rosenkranz*, Gesch. der Kant'schen Phil. (Werke XII) S. 61—63, aber auch hier ist wohl nur das Urtheil über Cr. Moraltheologie, welche allein Rosenkr. zugänglich gewesen zu sein scheint, aus näherer Einsicht hervorgegangen. Wenn Rosenkr. S. 62 bemerkt, um sein Urtheil, dass die Wissenschaft Cr. nur als Mittel eines ethischen Endzwecks galt, zu stützen: „In seiner Schriftstellerei sehen wir ihn daher auch consequent von a l l g e m e i n e n Untersuchungen (*De summis rationis principiis. Lips.* 1752. 8. Kurzer Begriff der Moraltheologie. 2 Bde. 1772 u. 1773. Endlich: Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken. 2 Bde. 1774, 8) immer entschiedener zu praktischen Aufgaben übergehen", so ist das leider ein auf Sand gebauter Pragmatismus, denn die erste Ausgabe der Physik erschien 1749 (die zweite nicht 1774, sondern 1772, gleichzeitig mit der Moraltheologie), folglich nicht n a c h der *Epistola de summis rationis principiis*, sondern v o r ihr, und dass

seine fixgewordenen religiösen Ideenreihen mit seinen freigebliebenen philosophischen nicht zusammenhingen; er nennt Cr. den grössten Philosophen seiner Zeit und als solchen den richtigsten Denker, als Theologen dagegen den grössten Phantasten, und wir sehen daraus, wie selbst die Gegner Cr. die Anerkennung nicht versagen konnten, dass er Philosophie und positive Theologie wohl auseinanderzuhalten und den Philosophumenen, die er bekämpft, auf neutralem Gebiete zu begegnen wusste. Aber wir würden irren, wenn wir aus diesem Urtheil eines unfähigen Zeugen, welchem Cr.'s theologischer Standpunkt als „der unterste und feinste Grad des Wahnsinns" erschien *), auf einen unvermittelten Dualismus in Cr.'s Ueberzeugung und Charakter schlössen; die natürliche Wahrheit,

---

Cr. sich später fast ausschliesslich der Theologie zuwandte, forderte seit 1750 sein neuer theologischer Beruf, mit dem eine ganz neue Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit beginnt, in deren Stufengang die zufälligen neuen Ausgg. der phil. Schriften gar nicht einzurechnen sind. — Die objectiv wahrste, aber aus blosen Summarien, und zwar der ersten Ausgg. der Hauptwerke zusammengesetzte Darlegung seines Systems enthält *Justin Elias Wüstemann's* Einl. in das philos. Lehrgebäude des Hrn. Dr. Crusius. Wittenb. 1757 (von Wüst. zum Gebrauch eigner akadem. Vorles. herausg.). Sonst findet sich Beachtenswerthes über Cr. in den Schriften *Heydenreich's* (bes. seiner Propädeutik der Moralphilosophie) und *Fülleborn's* (z. B. Beiträge zur Gesch. der Phil. Stück V). Die Schriften *Kant's*, der vor Cr. als Metaphysiker wie als Moralisten in jüngeren Jahren grossen, sich später freilich vermindernden Respect hatte und am meisten dafür gesorgt hat, seinen Namen in lebendiger Erinnerung zu erhalten (Rosenkr. a. a. O. S. 63), sind reich an Beziehungen auf Cr., grösstentheils polemischen, die aber gerade geeignet sind, auf die Spitzen, und zum Theil auch auf die Schwächen des Cr.s'schen Systems aufmerksam zu machen (z. B. Werke I S. 16 ff. 117, VII S. 154).

*) *Bahrdt*, Gesch. seines Lebens I S. 118—122 (sehr lesenswürdig).

die er in seinen philos. Schriften zu entwickeln sucht, und die geoffenbarte, so streng er ihre Erkenntnissquellen scheidet, liegen ihm *doch* nicht neben oder gar ausser einander, sondern *concentrisch in* einander. Er mag ebenso wenig wissen von *einer Theologie*, welche der Philosophie ihre wissenschaftliche *Berechtigung* abspricht, als von einer Philosophie, welche, während sie des Substrats und der Grundlage der Erfahrung nirgends entrathen kann, doch die ihrem Wesen nach geschichtliche, geschichtsbildend in die Geschichte eingetretene Offenbarung als nicht vorhanden betrachtet. Demgemäss ist Cr.'s philos. System, so streng er die Gebiete der Vernunft- und Offenbarungserkenntniss scheidet, doch durchweg vom *Christenthum* collustrirt (und vielleicht ist dies der Grund, weshalb *Schelling* als angehender junger Philosoph es für „querköpfisch und hinter der Zeit zurückgeblieben" erklärte), so wie hinwiederum die gründliche philos. Durchbildung, die Cr. sich aneignete, auf seine spätere theologische Thätigkeit sowohl formalen als materialen Einfluss ausgeübt hat. Jeder Zeile, die er schreibt, ist der Stempel des nüchternen Denkers aufgedrückt, seine ganze Darstellung bewegt sich in der geschlossensten Gedankenverkettung, ohne zu springen, sie ist trockner und umständlicher, als es selbst die Wissenschaft fordert, anziehend nur durch den behandelten Stoff, frei von trüglichem Flitter der Rede, durch den damals die Popular-Philosophie (das „galante Denken") zu gefallen strebte, und der Gelehrsamkeit, die, wie Cr. bemerkt, nur gar zu oft der unendlich höher stehenden Wahrheit gegenüber überschätzt wird. Aber auch eine materiale Wechselbeziehung findet zwischen Cr.'s philos. und theol. Forschung statt. Damit soll nicht gesagt sein, dass er die Substanz der geoffenbarten Wahrheit seinem philos. System nach irgendwie alterirt oder gar den Schriftsinn, wie es theilweise von den Anhän-

gern der Leibnitz-Wolffischen Philosophie *) und noch mehr später von denen der Kantischen geschah, in ein fertiges philos. Fachwerk einzwängt; denn dass der Inhalt der Offenbarung grossentheils jenseits der Schranke unsers endlichen Verstandes liege und also nach einem andern Massstabe, als den auf die Objekte der Philosophie anwendbaren formalen und materialen Vernunftprincipien bemessen werden müsse, das stand ihm ebenso fest, als dass die h. Schrift nichts den höchsten Kriterien der Wahrheit Widersprechendes lehre, dass für alle und jede Wahrheiten der Religion zureichende Beweise *a posteriori* gegeben werden können und dass die objective oder metaphysiche Wahrheit so nothwendig als Gott selbst nur Einer ist nur Eine sei, wie er in der Schrift *an cum B. Luthero recte negari possit, idem verum esse in Philosophia et Theologia* (1745) scharfsinnig auseinandersetzt. Aber das Studium der Philosophie, zu welcher er freilich mit einem in Gottes Wort bereits gegründeten Herzen hinzukam, führte ihn zu einer erfahrungsgemässen Erkenntniss der Grenzen des menschlichen Wissens und der Stellung der Vernunft zur Offenbarung, und lehrte ihn den Offenbarungsinhalt weiter und tiefer, als ohne philos. Vorstudien zu geschehen pflegt, theils als Correctiv und Ergänzung der Philosophie, theils als Antwort auf viele Probleme zu betrachten, welche die Philosophie sich stellt, ohne ihrer Lösung gewachsen zu sein **). Er stimmt darin ganz

---

*) So suchte z. B. *Peter Hanssen* in seinen „Betrachtungen über den Prediger Salomo“ (Lübeck 1737. 4) die „augenscheinliche Uebereinstimmung der salomonischen Weisheit mit der Leibnitz-Wolffischen Philosophie“ zu erweisen.

**) Vgl. bes. Die wahre Gestalt der Religion §. 98—103, wo beispielsweise die Lehren vom Wesen Gottes, der Geister, der Welt, der Materie, von dem Ursprunge des Bösen, von den Gesetzen der Natur und dem wahren Grunde der Verbindlicheit, von unserem zukünftigen Zustande, von dem Wege zu Gott u. der Glückseligkeit angeführt werden.

mit *Verulam*, dass die wahre Philosophie eine Vorschule und Handleitung zur Offenbarungstheologie ist (*recta ratio deducit ad revelationem*), und dass die Vernunft, sofern sie nicht im Bunde mit einem feindlichen Willen der göttlichen Erleuchtung sich verschliesst, und die geoffenbarte Religion, der sie oft, ohne es wissen zu wollen, Viel verdankt, fleischlichen Sinnes verachtet, in dem Ganzen der geoffenbarten Wahrheit und des göttlichen Heilswerks ein *decorum divinum* *) anerkennen muss, welches dem reinsten Gottesbegriff gemäss ist (*de decoro divino* 1739).

Hat nun der bis in die nachreformatorische Zeit hinein herrschende Spiritualismus in der Schriftauslegung, wie wir oben gezeigt haben, in einer falschen Fassung des Verhältnisses des Geistes zur Materie und, was damit eng zusammenhängt, überhaupt des Unendlichen zum Endlichen, Gottes zur Creatur seinen letzten Grund, und ist Cr.'s Schriftauslegungsweise ihrem Grundzuge nach antispiritualistisch, d. h.

---

*) So legt z. B. Cr. ein grosses Gewicht darauf, dass uns die Schriftlehre von der Trinität (auf welche zielend er in der Metaph. §. 22. den Satz aufstellt, dass ein *subjectum absolutum* wiederum in einem andern Subject subsistiren könne, dass zwar ein *ens completum*, das nicht zugleich Subject wäre, unmöglich, wohl aber ein Subject, das nicht zugleich *ens completum* ist, eine *subsistentia incompleta* möglich sei) eine vielfache immanente Activität in Gott schon vor der Weltschöpfung und ein ewiges Objekt seiner Liebe nachweise — Andeutungen, welche neuerdings dem Pantheismus und seiner Pseudo-Trinität gegenüber (in welcher an die Stelle des ewigen Logos eine ewige Welt gesetzt wird) weiter ausgeführt und begründet worden sind, z. B. von *Sartorius* in seiner „Lehre von der heiligen Liebe." Ferner, dass allein das Erlösungswerk das sonst unlösbare Räthsel löse, wie Gott, ohne aufzuhören, gerecht zu sein, sich dem Sünder gnädig erweisen könne: *qui peccatorum remissionem sine simul facta justitiae demonstratione fieri debere pronuntiant, ille Deum justificantem quidem, sed non justum introducunt* (*l. l.* §. 50).

auf den Grundsatz gebaut, dass der Endzweck der Erlösung nicht dahin gehe, die Sphäre des Geistes von der der Leiblichkeit, der Materie loszureissen, sondern beide so zusammenzuschliessen, dass diese von jener durchdrungen und verklärt wird: so folgern wir mit Recht, dass Cr., geleitet durch die Schrift, auf dem Wege der Beobachtung und der Speculation *) das Verhältniss des Geistes zur Materie und überhaupt des Unendlichen zum Endlichen klarer und wahrheitgemässer erkannte, und es wird nicht nutzlos sein, die Fäden aufzuweisen, durch welche sein philos. System mit seinen theologischen Principien, bes. in der Auslegung des A. T., zusammenhängt. Zu jener klareren Erkenntniss gelangte Cr. durch seinen kritischen Gegensatz gegen das Leibnitz-Wolff'sche System, dessen Beweisführungen er mit so ätzender logischer Schärfe bis in ihre geheimsten Winkel verfolgt, dass *Kant* in seiner Schrift *principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) ihm in Anerkennung seines grossen Scharfsinns unter den Bekämpfern des Leibnitz'schen Systems die erste Stelle anweist und unter andern ausspricht: *inter Germaniae non dicam philosophos, sed philosophiae promotores profiteor vix cuiquam secundum* **).

---

*) Selbst *Moses Mendelssohn* versagte Cr.'s „scharfem Beobachtungs- und Untersuchungs-Geist" die Anerkennung nicht.

**) Ebend. p. 16.: *Perspicacissimos nostri aevi philosophos, inter quos ill. Crusium honoris causa nomino cet.* Auch römisch-katholischer Seits fand das Leibnitz-Wolff'sche System in *Jac. Zallinger* (*Interpretatio Naturae seu Philosophia Newtoniana methodo exposita* 1773 ff.) einen tiefdenkenden Kritiker; lutherischer Seits begegnete ihm vielfach schon *Theodor Krüger*, der Schwiegersohn Val. Ernst Löscher's (gest. als Superint. zu Chemnitz 1751) in dem echt biblisch-theologischen, durchaus originellen, mit Danhauer'schem Tiefsinn geschriebenen Werke: *Apparatus Theologiae Moralis Christi et Renatorum* (*Lipsiae* 1747. 4), vorbereitet durch desselben *Introductio in Christologiam moralem et jus divinum naturae*

Das System Leibnitzens ist, wie es *Feuerbach* kurzweg und richtig seinem Wesen nach bezeichnet, Idealismus, aber Idealismus unter der Form des Mechanismus. Es ist Idealismus; denn nur seine Monaden sind ihm das Wirkliche, alles Uebrige ist nur Phänomen von und aus ihnen. Nur das thätige Sein in den Monaden ist wirkliches Sein, alles Leben ist Vorstellung. Nur die Monaden sind *substantia*, die Materie ist ein *substantiatum*. Sie ist die Folge dessen, dass die Monade sich das Universum der Monaden ausser ihr nur verworren, in das Bild einer zahllosen Vielheit und Mannigfaltigkeit zusammengefasst, vorstellen kann, sie ist der Reflex der Vielheit der Monaden in verworrener Vorstellung, wie die Milchstrasse ein verworren Bild einer Menge ununterscheidbarer Sterne ist. Hätte die Monade durchgängig klare und deutliche Begriffe, so existirte die Materie nicht, wie sie auch für Gott nicht existirt, weil seine Vorstellung eine deutliche, adäquate und ebendarum rein immaterielle ist. Die absolute Realität, das Ansichsein, liegt also für Leibnitz nur in den Monaden, deren lebendiges Sein in der Vorstellung besteht; die Materie im strengsten metaphysischen Sinne ist ihm nur eine

---

Christi humanae (*Dresd.* 1732. 4). Beide Werke (welche die gottmenschliche Persönlichkeit Christi zum Grund- und Eckstein der christl. Moral machen und diese so mit der Dogmatik genetisch verbinden) sind im höchsten Grade würdig, der Vergessenheit entrissen zu werden. Auch die zugleich gegen Cartesius, Malebranche und Leibnitz gerichteten Schriften von *Christoph Mart. Burchard* (*Meditationes de anima humana* u. *Medit. de principio movente primo in animatis* 1726) enthalten viel auch jetzt noch Lehrreiches über die Macht des Geistes über die Materie und die Wechselwirkung beider im menschlichen Organismus, über den Unterschied der rationalen und sensitiven (plastischen) Seele, deren jene nach B. frei und immateriell, diese unfrei, materiell und durch Zeugung mittheilbar ist, über das Leben der Pflanzen und Thiere, über den Unterschied des Lebendigen und Organischen u. dgl.

Vorstellung und zwar eine verworfene in Folge der inneren Beschränktheit der endlichen Monaden, sie bildet die Schranke der Monaden, aber eben dadurch auch das Band, welches sie unter einander verknüpft. Auch der Leib ist nichts für sich, sondern als solcher nur ein Phänomen, ein Aggregat von Monaden, nur dadurch als Leib existirend, dass die centrale Monade, die Seele, sich diese in den Zustand der Aggregation eingehenden Monaden zugleich vorstellt, so wie sie wiederum von anderen Monaden eben vermöge dieses ihr entsprechenden Monaden-Aggregats, des Leibes, vorgestellt wird; denn nur mittelst der Vorstellung besteht ein gegenseitiger Zusammenhang der Monaden. Es ist unmöglich, dass die Monaden physisch auf einander wirken; Alles ist durch die Vorstellung vermittelt, alle Vorstellung geht ohne irgend einen Einfluss von aussen lediglich aus dem eignen Innern der Monade (als *ens universi repraesentativum*) hervor, eine Vorstellung erzeugt die andere nach den Gesetzen eines geistigen mechanischen Processes, und diese endlosen Reihen von Vorstellungen haben darin den letzten Grund ihres Vorhandenseins und ihrer Objektivität, dass Gott, die Urmonas oder Ursubstanz (welche Leibnitz einerseits als das Princip der Einheit und Zusammenstimmung der Monaden unter einander, andererseits unter dem Einflusse der herrschenden Theologie als ein von ihnen verschiedenes, unendliches und unbeschränktes ausserweltliches Wesen fasst), die Natur der Seele so eingerichtet hat, dass ihre Vorstellungen den Veränderungen des Körpers entsprechen, dass die Seele als ein einfaches Wesen und der Leib als zusammengesetztes, obgleich getrennt von einander und nach ihren eignen immanenten Gesetzen handelnd, doch als Vorstellendes und Vorgestelltes einander parallel laufen. Somit kommt also Leibnitz nicht über die Kategorie des Mechanismus hinaus; eine Einwirkung auf

die Materie ist ihm nur mittelst Berührung und Stoss denkbar, so dass also der einwirkende Geist selbst materiell sein müsste; von einer Vermittelung der Einwirkung durch höhere, als *mechanische*, freilich aber verborgene Gesetze mag er schon *deshalb* nicht wissen, weil er eben das Räthsel lösen will, was er denn auch thut, aber das Geheimniss nicht entschleiernd, sondern zerstörend. Nur scheinbar wird das unvermittelte Nebeneinander des Geistes und der Materie dadurch aufgehoben, dass die letztere die Vorstellung, das Phänomen des ersteren ist, denn auch diese Vorstellung erzeugt sich ohne alle Wirkung von aussen und nur in der prästabilirten Harmonie hat es seinen Grund, dass diese automatische *Vorstellung* eines Dinges ausser dem vorstellenden Subjekt keine Täuschung ist. Eine Wechselwirkung des Geistes und der Materie, der Seele und des Leibes ist nicht möglich, denn die Materie ist nichts an sich, und so wie sie ist, bewegt sie sich nur von sich selbst. Eine Monade kann zu der andern nicht hinüber, und auch Phänomen werden sie für einander nicht durch ein reales Aufeinanderwirken, sondern nur vermöge einer ursprünglichen Harmonie ihrer beiderseitigen isolirten Vorstellungen, von denen die folgende lediglich die Wirkung der vorhergehenden ist. „Die Seele giebt dem Körper weder eine Bewegung noch eine Richtung oder Bestimmung der Bewegung, die nicht aus den vorhergegangenen Zuständen und Bewegungen der Materie auf mechanische Weise erklärt werden könnte." „Die Seelen empfinden wohl das, was ausser ihnen vorgeht, aber nur durch das, was in ihnen selbst vorgeht und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Substanz zu einem lebendigen Spiegel des Weltalls macht, den äusseren Dingen entspricht."

Cr. erhob, durchweg selbstständig, gegen das System

Leibnitzens und Wolff's, seines Fortbildners, den durchgreifendsten Widerspruch. Man muss Cr.'s Schriften nicht kennen, wenn man ihn mit Rosenkranz nur für einen desultori-Modificator Wolff'scher Gedanken halten wollte, was er so wenig ist, als es uns beikommt, seine weit geringere natürliche Begabung mit der hohen Genialität Leibnitzens in irgend welchen Vergleich zu stellen. Aber das, was der Begabtere behauptet, ist deshalb nicht auch das Wahrere. Während Leibnitz Leib und Seele isolirt und ihre Wirkungen einzig und allein als Evolutionen des inneren Wesens beider fasst, und keine andere Verbindung zwischen Leib und Seele, als die mechanische der Zusammensetzung, keine andere Beziehung auf einander, als eine ideale, anerkennt, behauptet Cr. eine physische Weschselbeziehung des Leibes und der Seele, des Geistes und der Materie. Er setzt an die Stelle des Cartesischen *systema causarum occasionalium*, und des Leibnitz-Wolff'schen *systema harmoniae praestabilitae* (*automaticae*) ein neu begründetes *systema influxus* oder *nexus physici*, und macht einen schwachen Ansatz, den von Leibnitz noch einmal in strengster Consequenz auf das Weltganze und seine Theile angewandten Begriff des Mechanischen durch den des Organischen zu verdrängen *). Da nach dem Begriffe einer Welt alle integrirende Theile derselben in realer Ver-

---

*) Er findet den Namen Maschine für die Welt viel zu schlecht, erkennt in der Materie eine ihr ursprüngliche primitive Bewegung, die er von der secundären communicativen unterscheidet u. dgl. Die Einsicht in den unendlich grossen Unterschied beider Begriffe, den erst *Kant* (vgl. *Rosenkranz*, Kant's Werke XII S. 134. Dess. Studien Th. II, Abh. 1) recht zur Klarheit gebracht hat, hat einen von Grund aus umgestaltenden Einfluss auf alle Wissenschaften ausgeübt und auch der Theologie, insbes. der Christologie, grossen Segen gebracht.

knüpfung stehen müssen und der letzte objektive göttliche Weltzweck nicht die Materie, sondern nur die vernünftigen freien Geister *sein* können, so muss man, so bald man in einer Welt *Materie* setzt, zugleich die Möglichkeit eines realen (nicht *blos* idealen) Ineinanderwirkens beider setzen. Es giebt ein solches reales Ineinanderwirken, es erfolgt nach physisch-pneumatischen Gesetzen. Cr. nimmt zwischen den physischen Bewegungsgesetzen der Materie und den pneumatischen des Geistes ein Mittelglied an, während bei Leibnitz Geist und Materie in ihren Wirkungen zwei sich nimmermehr berührende Parallellinien bilden. Nämlich nach jenen physisch-pneumatischen Gesetzen (es sind Cr.'s eigne Worte) fängt der *Geist* kraft innerer immaterieller Thätigkeit eine Bewegung seiner eignen Substanz an und bewegt dadurch gewisse Materien, oder die Bewegung gewisser Materien verursacht eine solche Bewegung der Substanz des Geistes, welche nach gewissen in der Natur gegründeten Gesetzen eine Bedingung wird, unter welcher gewisse innerliche Thätigkeiten geistiger Kräfte geweckt und fortgesetzt werden. Mit dieser für die Anthropologie grundlegenden Annahme einer physischen Wechselwirkung des Geistes und der Materie (von *Platner* als Materialismus verschrieen, dem er doch selbst völlig anheimgefallen ist) hängen andere Sätze der Metaphysik von Cr. eng zusammen, nämlich folgende: 1) Die Seele ist zwar, wie überhaupt der Geist, von der Materie, von dem Körper specifisch verschieden, aber dem Differenzialwesen beider liegt ein gemeinsames Generalwesen zu Grunde. Man macht die Seele nicht zur Materie, wenn man sagt, dass sie einen Raum einnehme, und sowohl berühren kann als berührt werde, ebenso wenig, als man sie aus einer einfachen Substanz zu einer zusammengesetzten macht, wenn man eine Mannigfaltigkeit von Kräften und Thätigkeiten in ihr unterscheidet, oder ihr

Ausdehnung zuschreibt, wenn man sagt, dass sie sich in einem Raume befinde. Denn die Seele existirt weder in einem mathematischen Punkt, noch ist sie eine blos vorstellende Kraft, sondern sie ist eine Substanz und Trägerin nicht blos Einer Kraft, sondern vieler. 2) Da Geist und Materie nicht blos *opposita*, sondern *disparata* sind, so kann Gott der Materie nicht die Kraft zu denken geben, ohne dass sie Materie zu sein aufhöre, ein materieller Geist ist ein Unding. Dagegen ist es nichts schlechthin Unmögliches, dass nach dem allmächtigen Willen Gottes eine Substanz ohne Aufhören ihrer Dieselbigkeit von der Stufe der Materialität auf die der Geistigkeit erhoben werde. Ich behaupte nicht, sagt Cr. (Metaph. §. 472), dass es geschehe, sondern ich sage nur, dass es nichts schlechterdings an sich Unmögliches sei. 3) Der Zustand der Welt kann zwar durch freie Thaten mittelbar oder unmittelbar verändert werden, so jedoch, dass die Welt nach ihren physikalischen Ursachen, ihrem Endzwecke, ihren Theilen und deren Verknüpfung nothwendig dieselbe bleibt. Dieser Satz der Weltidentität besagt die Ewigkeit nicht blos des Geistes, sondern auch der Materie *a post*, insofern sie integrirende Theile des Weltbestandes sind. 4) Wenn ein Geist vermöge göttlicher schöpferischer Einrichtung als S e e l e einem organischen Körper vereinigt ist, wodurch er auf die Welt und die Welt auf ihn wirkt, so wird dies nicht eine zeitweilige Einschränkung des Geistes zum Zweck haben, folglich wird der Zustand desselben, wenn er durch den Tod von seinem Körper getrennt wird, nothwendig ein unvollkommnerer, sofern er nicht seinem bisherigen kosmischen Nexus völlig entrückt werden soll. Darüber aber kann man *a priori* nicht entscheiden, wie auch die Unsterblichkeit der Seele nicht aus dem Wesen derselben an sich, ohne Hinzunahme der moralischen Eigenschaften Gottes, hergeleitet werden kann,

da ja sowohl die Existenz als auch das Leben jedes Geistes *in actu secundo* zufällig ist (Metaph. §. 485).

Wir sehen aus diesen Sätzen, deren Beweisführung in Cr.'s *Metaphysik* und seinen kleineren philos. *Schriften nachzulesen ist*, dass Cr. der Materie nicht ein bloses ideales Dasein, wie Leibnitz, sondern ein reales zuspricht; dass er beide als Gegensätze fasst, aber nicht als absolute; dass er zwar Geist und Körper specifisch unterscheidet und die Substanz des einen keineswegs in der des andern aufhebt, aber auch keine Kluft zwischen beiden befestigt; dass er eine reale Verknüpfung, einen wechselseitigen physischen Einfluss, und noch mehr als das: die Möglichkeit eines Processes der Bewegung zwischen den Endpunkten beider, einer Erhebung der Materie in die Sphäre des Geistes behauptet. Auch Cr.'s Begriffe von Zeit und Raum stehen nicht ausser Zusammenhang mit seiner Theologie und bes. seiner Schriftbetrachtung. Er ist auch hier folgerecht Gegner Leibnitzens, dem Zeit und Raum nur Anschauungen sind, unter denen die Materie Objekt der Vorstellung wird; nun ist aber die Materie nur ein Phänomen, noch mehr also Zeit und Raum, sie sind nur die Phänomene des Phänomens der Materie, sie existiren nicht, wenn man die existirenden Monaden an sich betrachtet (eine schwere Zumuthung für den menschlichen Verstand), noch weniger existiren sie für Gott, dessen Erkenntniss eine rein inmaterielle, nicht mit der Schranke der Materie behaftete ist. Dagegen behauptet Cr., dass Raum und Zeit mit dem Begriff der Existenz schlechthin (nicht blos der Materie) zugleich mitgegebene Hauptbegriffe sind. Sie sind weder Substanzen noch inhärirende Eigenschaften, sondern Abstracta der Existenz, welche zwar nicht an sich, aber allewege durch sie und mit ihr Wirklichkeit haben. Diesen Begriff von Zeit und Raum vorausgesetzt, ergiebt sich für Cr. eine eigne Anschauung von Zeit und

Raum im Verhältniss zu Gott, welche, so vornehm sie auch der übergeistige Deismus belächelt hat, doch im Gegensatz zu dessen falscher dualistischer Anschauungsweise ein den Realzusammenhang des Unendlichen und Endlichen vermittelndes Band aufzuweisen anstrebt und mit den Ansichten, auf welche die neuere antihegelsche Religionsphilosophie hingedrängt worden ist, sich nahe berührt *). Mit der Existenz Gottes ist nach Cr. zugleich der Begriff eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit gegeben, aber beide sind nicht ausser Gott, sondern von der Existenz Gottes nur durch den Verstand zu unterscheidende Abstracta. Endlich ist der wirkliche Raum, der zugleich mit der Existenz von Geschöpfen gegeben und von Gott dependent ist; unendlich aber ist der mögliche, den Gott nach seiner Unendlichkeit erfüllt, wie allen wirklichen, obgleich ohne Ausdehnung und von keinem Raum eingeschlossen. Ebenso unterscheidet Cr. die Ewigkeit von der wirklichen Zeit als die unendlich mögliche; der Begriff der Dauer oder einer Succession des *quando* ist ihm unzertrennbar von dem einer Substanz, weil diese sonst niemals d. i. nicht sein würde. Denkt man die Ewigkeit als ein einziges Nun, so müsste jede Veränderung in der Welt mit der Ewigkeit zugleich und also die Welt selbst ewig sein. Die Ewigkeit ist demnach eine unendliche Reihe von aufeinanderfolgenden Momenten der möglichen Zeit, aber ohne irgend

---

*) Wir nennen vor allen *Ant. Günther* und seinen Schüler *Joh. Heinr. Pabst*, die beiden tiefsinnigen Forscher der römisch-katholischen Kirche, des Ersteren Vorschule Abth. 1, S. 161 ff., des Letzteren: der Mensch u. seine Geschichte S. 55 f. — zwei Werke, welche vielen Wahrheiten, deren Gestalt bereits Cr. erkannt hat, tief ins Herz schauen. Auch *Fr. Baader* (*sur la notion du temps*) und *Weisse* (s. unten) gehören hieher, aber nur in einzelnen Theilen ihrer Systeme.

welche Veränderung des Wesens oder der Vollkommenheiten der ewigen Substanz. Jedoch ist die Ewigkeit nicht in dem mathematischen Sinne einer *infinitas progressiva* zu fassen; denn mit der Dauer der unendlichen Substanz ist zwar eine *unendliche* Möglichkeit der Succession verschiedener Dinge gegeben, aber so bald eine Succession verschiedener Dinge als wirklich gesetzt wird, kann von dieser nicht die Ewigkeit, sondern nur eine relative *infinitas progressiva* prädicirt werden (Metaph. §. 156); denn die reale Zeit (die Zeit im engern Sinne) ist jederzeit endlich, nur die mögliche oder ideale Zeit ist unendlich. Aber aller wirkliche und deshalb endliche Raum, alle wirkliche und deshalb endliche Zeit hat den möglichen unendlichen Raum, die mögliche unendliche Zeit zur Voraussetzung, und diese müssen mit der unendlichen Substanz, als existirender, so unbegreiflich sie auch sind, doch zugleich mitgedacht werden.

Es ist unschwer einzusehen, von welchem Einfluss auf die Schriftauslegung auch diese Sätze sein müssen, dass der Geist als Existirendes mit der Materie das Irgendwo- und Irgendwannsein unveräusserlich gemein habe; dass Raum und Zeit nicht blos dem göttlichen Dasein fremde Formen der aussergöttlichen Endlichkeit, sondern in Gott, d. h. mit dem Begriffe einer unendlichen Existenz zugleich mitgegeben sind; dass, wie *Weisse* *) es ausdrückt, die wahre logische oder ontologische Unendlichkeit keine andere ist, als die des Raumes und der Zeit selbst. Nur einiges Wenige über den engen Zusammenhang dieser und der obigen philosophischen Grundanschauungen mit der Theologie, nam. der exegetischen. Weil Cr. Geist und Materie als constitutive Bestandtheile der Welt und der in ihr verwirklichten Idee der Creatürlichkeit be-

*) Das philos. Problem der Gegenwart S. 199.

trachtet; weil ihm die Natur in ihrem ganzen Sein und Leben Eine grosse Beziehung auf den Geist bildet, so gilt ihm als Ziel der durch die Erlösung begründeten neuen Entwickelung nicht die Aufhebung der Materie oder die Losreissung des Geistes von derselben. Erst in der Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper, der so nothwendig als jene zum Ganzen des Menschen gehört, sieht er am Menschen den Zweck der Erlösung, nämlich die Aufhebung des Todes (weshalb auch die Gottlosen auferstehen müssen), verwirklicht. „Es ist ein leeres Gedicht, dass die aus Leib und Seele bestehenden Geschöpfe nachher als blose Geister fortdauern und ihrer einen Hälfte, gleich als wenn solche etwas einem weisen Gott Unanständiges wäre, gänzlich beraubt fortdauern sollen“ (*de reliquiis gentilismi in opin. de morte*). Zwar kann auch Leibnitz sich die Seele nicht als jemals dem Phänomen der Materie entrückt denken, denn dieses Phänomen ist die unausbleibliche Folge der Schranke der Monaden und das allgemeine Band, welches sie verknüpft; die Vorstellung der Materie begleitet die Monade wie ihr eigner Schatten. Aber ebendeshalb vermag er weder die specifische Verschiedenheit des Geistes und der Materie noch ihre organische Synthese in dem Menschen, weder den Tod als Zerfall des menschlichen Organismus noch die Auferstehung als Wiederherstellung desselben zu begreifen, obgleich er über die letzten Dinge *) orthodoxer redet als die Consequenz seines Systems erlaubte, und selbst die tiefsten Glaubensgeheimnisse, wie das von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi, nicht vernunftwidrig findet **).

---

*) *Leibnitz* über die letzten Dinge oder das zukünftige Leben: *Hub. Beckers* Mittheilungen I S. 205 ff.

**) Diese Vielgestaltigkeit der Aussprüche Leibnitzens, durch die er den Vertretern der verschiedensten Richtungen reichen Stoff zum Lobpreise giebt, *Feuerbach* durch die Consequenzen seiner Mo-

Da Cr. die selbstige Wesenheit der Materie ebenso festhält, wie ihre Gehörigkeit zum Geiste, so ist er weit entfernt, den eschatologischen Inhalt der Schrift nach Art der frühern Auslegungsweise zu entleiblichen. Wie er der alttestam. Geschichte Israels, ohne sie als blose Unterlage vergeistigender Allegoretik zu betrachten, ihre concrete sinnliche Wirklichkeit, ihre Leiblichkeit als den Behälter des Geistes belässt, so auch der Zukunft-Geschichte Israels und der Kirche überhaupt, der Ueberzeugung, dass „die Leiblichkeit das Ende des Werkes Gottes ist," d. h. dass das Reich Gottes von innen heraus einer äusseren materiellen Darstellung zustrebt. Wie er die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen, so hält er auch die Identität des neuen Himmels und der neuen Erde mit den gegenwärtigen fest; ihre Palingenesie besteht darin, dass sie von den in alles Creatürliche eingedrungenen Folgen der Sünde, gemäss dem neuen Leben des menschheitlichen Geistes, gereinigt, erneuert und verklärt werden *).

---

nadenlehre, *Steffens* (Polemische Blätter zur specul. Physik Hft. 1, 1829) und *Staudenmaier* durch das christliche Element seiner Speculation, hat in seiner umfassenden, rastlos weiter strebenden Genialität und in seiner stets bewahrten Ehrfurcht vor der Offenbarung ihren Grund. Daher kommt es, dass er sein System bald als die vollendete Union aller früheren und auch der kirchlichen Theologie betrachtet, bald wiederum gar auf die Wahrheit desselben verzichtet. „Ob ich gleich selbst — schreibt er in seinen Bemerk. über Toland — einen Versuch einer Erklärung über die Vereinigung der Seele und des Körpers bekannt gemacht habe, so gedenke ich doch jetzt über das Innere der Natur ganz anders. Ich halte sie für eine unbegreifliche Höhe." In gleich ehrenwerthem Sinne nannte *Cartesius* sein System *son roman philosophique*.

*) *Schelling* (bei Hub. Beckers, Mittheilungen II S. 175) betrachtet gleichfalls den Zustand nach dem Tode als einen Zustand relativer Beraubung (Privation) und den nach der Auferstehung als die dritte und höchste Stufe des Menschenlebens, nämlich die des

Die Erde behauptet auch in dem neuen System der Dinge ihre bedeutsame Stellung; die Herrlichkeit des Himmels lässt sich zur Erde nieder und sie wird die Offenbarungsstätte der Gottheit in unendlich herrlicherem Sinne, als dem der typischen Theokratie, *sedes majestatis Dei et Christi inter homines aeternum habitaturae* (Hypomn. III. p. 507). Die Bilder himmlischer Dinge, welche die Schrift theils aus dem Reiche der Natur, theils aus dem typischen Haushalt des A. T. entnimmt, sind ihm Veranschaulichungen realer himmlischer Urbilder (Hypomn. I. p. 657); denn, wie das Stiftszelt dem himmlischen Musterbild der *ἀληθινὰ ἅγια* nachgebildet ist, so trägt die ganze sichtbare Natur das Bild unsichtbarer Dinge, es besteht zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren eine erst den Seligen erkennbare Harmonie, nur Andeutungen finden sich in der Schrift, die sich zu einer *theologia naturalis typica* verarbeiten liessen (Hypomn. I p. 85). Der Himmel der Herrlichkeit ist ihm, obwohl unvergleichlich erhaben über den sichtbaren Himmel und alles Irdisch-Materielle, doch eine unendlich mannigfaltige Welt voll Realität, Leben, Bewegung und sowohl potenzirter sinnlicher Empfindung als intuitiver Erkenntniss (Logik §. 87, Plan S. 72. 110). Hier ist der Thron der Majestät, wo Gott und nach vollendeter Erlösung der Gottmensch, welcher in der ewig unauflöslichen Vereinigung seiner beiden Naturen die thatsächliche engste Ver-

---

wahrhaft vereinigten und verklärten geistigen und natürlichen Lebens. Wenn er aber den Tod als „Essentification" des ganzen Menschen ansieht, so würde Cr. dagegen wohl ebenso entschiedenen Widerspruch erhoben haben, als gegen die neuere Ansicht, dass die Seele nach Auflösung des irdischen Leibes-Verbandes mit einem himmlischen Organ überkleidet werde (Beck, bibl. Seelenlehre S. 43). Diese letztere Ansicht bekämpfte er wirklich an *Leibnitz* (Von den Ueberbleibseln etc. S. 37 f.).

knüpfung des Unendlichen und Endlichen und in der Communication seiner göttlichen Eigenschaften mit der menschlichen Natur, nam. seiner Allgegenwart, die unausforschlich höchste Erhebung der Materie darstellt (Plan des Reiches Gottes S. *102* ff. *), sich den Engel-Ordnungen und allen Seligen sichtbar herrlich offenbart, hier die Gegenbilder des irdischen Zion, des Tempels und seiner Heiligthümer, Alles aber menschliches diesseitiges Denken weit übersteigend, nicht, wie τὸ σχῆμα τοῦ αἰῶνος τούτου, der Vergänglichkeit unterworfen — die βασίλεια ἀσάλευτος, in deren Bereich nach dem Weltgericht auch die erneuerte Erde eintritt (*de coelo commoto* §. 39 **).

---

*) *Oetinger*, Swedenborgs und anderer ird. u. himml. Phil. zur Prüfung etc. S. 223: „Wie viel zankten die Reformirten mit den Lutheranern wegen des Raumes in dem Leib Christi! Man lese das *Colloquium* zu Mömpelgart zwischen *Beza* und Prälat *Andreae*. Dieser blieb bei den heiligen Ausdrücken Gottes; jener stützt sich auf die Regeln aus dem sichtbaren Raum genommen. Wir wissen gar nicht, was eine wahre Leiblichkeit ist. Von Plato kommt her, dass wir *corpus* für eine Unvollkommenheit halten, aber die h. Schrift lehrt uns, dass Gott seine vollkommene Fülle im Leib darstellen wolle, aus freiem Wohlgefallen, nicht aus der Ewigkeit der Essentien, davon die Philosophi sich selbst nicht verstehen. Warum uns Alles in der h. Schrift so grob und massiv vorkommt, kommt von dem Platonischen Begriff von den Körpern als blosen Erscheinungen her, wie wenn man ein optisch Bild *per microscopium solare* an die Wand wirft. Leiblich sein ist keine Erscheinung, sondern etwas Bleibendes. Alles lebt in jener Welt leiblich, auch sogar der Altar Apoc. 17, 7. und die sieben Donner, denn sie führen eine Rede. Es giebt aber Leiber, die zwar eine Substanz haben, aber doch durchdringlich sind, wie alles in dem Raum des Himmels ist. Wir schliessen falsch, wenn wir die Eigenschaften eines impenetrablen Leibes mit den Eigenschaften eines durchdringlichen verwirren."

**) Diese Anschauung des Himmels der Herrlichkeit ist nach Bengels Vorgange auch die *Menken*'s (bes. in den Homilien über den Hebräer-Brief) und neuerdings der einsichtsvollsten gläubigen Schrift-

Die jenseits des gegenwärtigen Weltäon liegende Ewigkeit ist ihm kein ewiges Einerlei; sondern das unwankelbare ewige Reich, welches „Gott uns zur Zeit nur von ferne zeigt, so wie man auf dem Schiffe ein Land von ferne siehet,“ hat auch seine Geschichte, d. h. ohne Veränderung seines unwandelbaren Grundes eine lebendige begebnissvolle Fortbewegung. So wie der irdischen Reichsgeschichte eine himmlische parallel läuft, in welcher die Ankunft Christi auf Erden einen starken Einschnitt bildet, wie in den *Obss. de coelo per adventum Christi commoto*, so weit die Schrift selbst den Schleier der unsichtbaren Welt lüftet, dargelegt wird, so wird auch die Ewigkeit, die, insofern Creaturen in ihr leben, nur als eine endlose Reihe aus dem Urgrunde der unendlichen möglichen Zeit in die Wirklichkeit tretender Aeonen gedacht werden kann, nicht ohne Wechsel von Ereignissen sein. Einen solchen Wechsel behauptet Cr. sowohl in dem ewigen Reiche der Herrlichkeit, als der Gerechtigkeit, d. h. in dem Zustande der Verdammten, obwohl er entschiedener Gegner der Apokatastasis ist. „Es ergiebt sich ein wunderbarer Prospect in die Ferne der unseligen Ewigkeit, wenn man bedenkt, dass es einigen Verdammten erträglicher ergehen wird Matth. 10, 15. 11, 22. 24, dass nur von gewissen vorzüglich Gestraften gesagt wird, dass sie Tag und Nacht keine Ruhe haben Off. 14, 11. 20, 10, dass so gesprochen wird, dass *implicite* mitgesagt scheint, dass manche Büssungen in der künftigen Welt

---

forscher. Dass es auch in der unsichtbaren Welt ein Raumleben giebt und dass Zeitlichkeit und Oertlichkeit für das Individuum dort nicht aufgehoben ist, ist neuerdings ebenso entschieden von Seiten speculativer Schriftforscher (z. B. Beck, System I. S. 177) als solcher Philosophen ausgesprochen, welche die wahre und höchste Philosophie als dem Christenthum selbst inwohnend anerkennen (vgl. z. B. *Hubert Beckers*, Mittheilungen II S. 86 ff.).

aufhören, aber doch nach dem richterlichen Ausspruche vorher auf schärfste geleistet werden Matth. 5, 26. 7, 2, ferner dass es Stellen giebt, welche als unter figürlichen Ausdrücken eine Verbesserung oder Milderung eines Theils von dem System der Verdammten anzeigend angenommen werden können Ez. 47, 7—12. vgl. Off. 22, 1. 2." (Moralth. §. 22). —

Auch über das Verhältniss Gottes zur Welt und insbes. zum Menschen hat Cr. Begriffe, in welchen Philosophie und Theologie sich innig zusammenschliessen. Die Ursubstanz Leibnitzens (wenn wir sie im Zusammenhange seines Systems betrachten, nicht nach solchen Aussprüchen, welche Leibnitz entweder in Anbequemung an die kirchliche Theologie oder unter dem unveräusserlichen Einflusse derselben gethan hat) ist ein Wesen, welches zu dem Universum der Monaden, die nach einem stetigen ununterbrochenen Causalzusammenhang die endlose Reihe ihrer Wirkungen ausschliesslich aus sich selbst entwickeln, in keiner andern Beziehung steht, als der einer rein immateriellen Vorstellung dieses Universums und der nothwendigen Aufeinanderfolge seiner Entwickelung. Die innenweltliche Wirksamkeit Gottes beschränkt sich darauf, dass die Creatur mittelst eines mechanischen Processes dasjenige aus sich selbst hervorbringt, was Gott ursprünglich in sie hineingelegt hat. Die Welt ist mit Nothwendigkeit entstanden, insofern Gott durch die Idee derselben als der besten determinirt wurde, diese und keine andere zu schaffen, und sie entwickelt sich mit Nothwendigkeit, insofern von ihrer ursprünglichen Anlage aus jede folgende Wirkung der Monade allemal durch die vorhergehende determinirt wird. Die Mitwirkung Gottes dabei beschränkt sich auf die Erhaltung, welche Leibnitz und Wolff eine fortgehende Schöpfung nennen. Dagegen unterscheidet Cr. von dem Gebiete der göttlichen Nothwendigkeit ein Gebiet der göttlichen Freiheit.

Während bei Leibnitz der göttliche Wille stets durch die Idee des Besten (*in significatu comparandi*) im göttlichen Verstande mit Nothwendigkeit bestimmt und so an der Nothwendigkeit die Freiheit aufgehoben wird, erkennt Cr. in Gott ein Vermögen freier Handlungen an, welche zwar ihrem Erfolge nach jederzeit sehr gut (*in significatu intensivo*) sind, aber weder ausser noch in Gott einen mit Nothwendigkeit determinirenden Grund haben. Dieser Begriff der göttlichen Freiheit ist ihm durch die Schöpfung postulirt, die als solche nur in Voraussetzung desselben begriffen werden kann, postulirt durch die menschliche Freiheit, welche nur dann festgehalten werden kann, wenn sie die göttliche zum Correlat hat. Demgemäss setzt Cr. in Gott neben den zu seinem Wesen gehörigen immanenten Thätigkeiten, vollkommenen Eigenschaften und ewigen Grundverlangen seines Willens, welchen Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit eignet, den unerschöpflichen Möglichkeitsgrund zu freien *actiones transeuntes*, welche in seinem Wesen keine Veränderung hervorbringen, weil nicht die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit freier Handlungen zum Wesen der unendlichen Substanz gehört. So ist auf der einen Seite das unveränderliche Wesen Gottes gesichert, auf der andern das innenweltliche Wirken Gottes der göttlichen Freiheit zugewiesen. Cr. geht noch weiter und ordnet, weil „der letzte objektive Endzweck Gottes bei der Schöpfung die vernünftigen und freien Geschöpfe" sind*), dem natür-

---

*) „Zu jedem Zweck gehört ein gewolltes Verhältniss einer gewollten Sache gegen den wollenden Geist selber. Soll also der Zweck nicht etwas Vergebliches sein, so muss es *post actum* nicht ebensoviel sein, als *ante actum*. Da nun Gott nichts Neues erlangen kann und keines Wachsthums der Erkenntniss oder Seligkeit fähig ist, folglich auch seiner Kraft zu wirken sich nach der Schöpfung nicht deutlicher, als vorher bewusst ist: so wäre die Schöpfung in Absicht auf Gott vergeblich, wenn nichts ge-

lichen Wirken Gottes ein übernatürliches, wunderthätiges bei, als ein gleich jenem durch die ursprüngliche Anlage der Welt gesetztes. Was durch die Grundkräfte der erschaffenen Substanzen nur vermöge göttlicher Erhaltung dieser Substanzen und ihrer Grundkräfte geschieht, heisst natürlich, obwohl die Welterhaltung selbst eine übernatürliche Thätigkeit Gottes ist. Dagegen nennt man diejenige Thätigkeit Gottes übernatürlich, vermöge welcher er auf unmittelbare Weise in die Natur eingreift. Dieser Begriff eines wunderthätigen Wirkens Gottes in der Weltregierung gehört ihm so nothwendig in die Metaphysik, als der eines durch die Natur vermittelten und prädeterminirenden (Metaph. §. 339. 374), er wird dadurch postulirt, dass in der Welt unendlich viel freie Thaten geschehen, die nach keiner Regel einer physikalischen Prädetermination erfolgen, dadurch dass die meisten Handlungen der Menschen moralisch böse sind und also sowohl den göttlichen Endzwecken, als einander selbst zuwiderlaufen (Metaph. §. 341). Hiernach scheint es, als ob Cr. die Möglichkeit eines Einwirkens endlicher Substanzen auf die unendliche, welches doch mit dem Wesen der letzteren unvereinbar scheint, annähme; so ist es auch, aber nur ein durch die vermöge schöpferischer Freiheit dem Menschen verliehene Freiheit, durch eine vermöge freiester Selbstbestimmung von Gott sich selbst gesetzte Schranke vermitteltes. Der mittelbare Widerstand, dessen endliche Substanzen gegen die unendliche

---

schieht, als was von ihm determinirt ist. Denn die ganze Welt nach allen ihren Theilen hätte im Stande der Wirklichkeit kein ander Verhältniss gegen Gott, als sie schon im Stand der Möglichkeit hatte. Das Einzige, wodurch das Sein oder Nichtsein der Welt in Absicht auf Gott selbst einander nicht gleich gelten, ist wenn freie Handlungen geschehen. Denn diese hat Gott nur möglich gemacht, aber ihre Wirklichkeit haben sie nicht von ihm.“ Plan des Reiches Gottes S. 27 f.

fähig sind, kann auf zweierlei Weise geschehen, theils wenn die endliche Substanz die Bedingungen verhindert oder unerfüllt lässt, unter denen die unendliche eine gewisse Handlung zu thun willens war; theils wenn den durch die unendliche Kraft hervorgebrachten endlichen Wirkungen widerstanden wird (Metaph. §. 155).

Der Begriff der Freiheit ist es, der göttlichen sowohl als der creatürlichen, welchen Cr. dem System Leibnitzens in klarer Erkenntniss des unausbleiblich aus seinem deterministischen Begriffe der Freiheit folgenden Fatums (obschon eines sehenden, keines blinden) entgegenstellt; der Begriff der Freiheit im strengsten Sinne, nämlich einer solchen, die zwar an sich der determinirende Grund der Freithätigkeit ist, nicht aber selbst durch determinirende Gründe, weder äussere noch auch innere, mit Nothwendigkeit bestimmt, also aufgehoben wird; anders ausgedrückt: der Begriff der Freiheit als „des Vermögens eines Subjekts, in jedem Momente seiner Activität dasselbe, was es in diesem Momente thut, ebensowohl nicht zu thun, so dass die Möglichkeit dieser beständigen Alternative in dem handelnden Subjekt als solchem selbst gegründet ist" *). Er vindicirte, dem Satze des determinirenden Grun-

---

*) Die Freiheit wird also nach Cr. weder durch eine nicht aus ihr entspringende Nothwendigkeit, noch durch eine immanente bestimmt; auch eine Autonomie, vermöge welcher das Subjekt so oder so handeln muss, zerstört ihm ihren Begriff. Die Freiheit in diesem letzteren Sinne, mit dem kategorischen Imperativ in ihr, bildet bei *Kant* das Wesen aller Moralität. Diesen Begriff eines ursprünglichen Selbstgesetzes im Menschen und den damit verbundenen der transscendentalen Freiheit (eines uranfänglichen von aller Causalität in der Sinnenwelt freien Wollens) hat *Herbart* scharfsinnig zersetzt: „Sollte die Moral auf den Pflichtbegriff gebaut werden, so müsste eine unmittelbare Gewissheit von der Gültigkeit eines ursprünglichen Gebots vorhanden sein. Eine solche kann es nicht geben. Denn Gebieten ist Wollen; und sollte

des gegenüber, die Freiheit der vernünftigen Wesen, indem er nachwies, dass Leibnitz alle und jede wirkende Ursache

---

ein Gebot als solches ursprüngliche Gültigkeit besitzen, so müsste ein Wollen als solches einen Vorrang vor anderem Wollen haben, das jenem unterworfen werden soll. Aber als Wollen ist jedes Wollen dem andern gleich. Folglich etc." (Beilage zu Kraus philos. Schriften S. 619 f.) Man merke aber wohl, wie Herbart so sehr wie Kant das Dasein Gottes als des höchsten Guten und höchsten Gesetzgebers ignorirt und das Gebäude, was Kant ohne Gott aufgebaut, ohne Gott zerstört, um dann die Moral auf die Grundidee der Schönheit als einer solchen, der im menschlichen Bewusstsein ursprüngliche Evidenz zukomme, aufbauen zu können. Alles Thatbeweise, dass eine Moral ohne Gott ein Rumpf ohne Kopf und Leben ist. Dagegen stellt Cr. (ohne deshalb in die von Kant und Herbart über die Massen verabscheute Glückseligkeitstheorie zu verfallen) als äusseres objectives Moralprincip das des göttlichen Willens auf, der theils im Gewissen theils in der die Stimme desselben vernehmlicher dolmetschenden Offenbarung dem Menschen vernehmbar wird und der, weil nicht mit Nothwendigkeit bestimmend, die menschliche Freiheit nicht aufhebt, vielmehr freie menschliche Selbstbestimmung heischt, welcher das göttliche Gesetz zum inwohnenden *νόμος ἐλευθερίας* wird. Gegen Cr.'s Freiheits-Begriff hat *Kant* den Vorwurf erhoben, dass er die göttliche Freiheit in Gottes unwürdige Willkür verwandele, und in diesen Vorwurf wird auch das neueste dem Hegelschen System der Nothwendigkeit sich entgegenstellende System der Freiheit einstimmen, da ihm Freiheit und Nothwendigkeit in Gott ineinanderliegen. So sagt z. B. *Staudenmaier*, Die Lehre von der Idee S. 311: „Die Nothwendigkeit ist nicht als etwas anzusehen, was in Gott ausser der Freiheit wäre, denn sonst würde sich an der Nothwendigkeit die Freiheit aufheben. Ebensowenig ist aber die Nothwendigkeit schlechthin in der Freiheit aufgehoben, denn sonst würde in Gott die Willkür herrschen, was schon der Göttlichkeit seines Wesens widerspricht, aus welcher nur göttliche Bestimmungen hervorgehen können. Beide Gegensätze sind vielmehr in ihm ewig versöhnt" etc. Diese Auffassung ist im Grunde auch das Ziel, dem *Leibnitz* zustrebt, an dem Staudenmaier deshalb die „unergründliche Tiefe des Geistes" rühmt (S. 271—313). Dagegen sei nur bemerkt, dass auch bei Cr. Nothwendigkeit und Freiheit sich durchdringen, so aber dass diese nicht durch jene aufgehoben, sondern nur der Vor-

unter gleichen Umständen für nur zu einer einzigen Handlung zureichend erkenne, und diesen Satz auch auf die vernünftigen Geister anwendend, die zureichenden Realgründe ihrer Handlungen zugleich zu zureichenden Erkenntnissgründen *a priori* mache, während doch freie Handlungen ihrer Natur nach keine solchen Realgründe zulassen, welche für den endlichen Verstand zugleich Erkenntnissgründe *a priori* wären; dass er die Freiheit in innere Nothwendigkeit verwandele, indem er alle Willensthätigkeit von innerlich determinirenden Gründen ableite, während doch die Freiheit des Willens zwar ihre zureichende Ursache sei, nicht aber etwas ausser ihr determinirender Grund ihrer Thätigkeit sein könne; kurz dass der Satz Leibnitzens, dass jedes Ding einen Grund *a priori* habe, auf freie Handlungen nicht ohne Zerstörung des Begriffs der Freiheit anwendbar sei. Dabei verhehlt sich Cr. nicht das Geheimnissvolle in dem Wesen der Freiheit und bes. in dem Verhältniss Gottes zur freien Creatur; er weiss wohl, dass dieses Geheimnissvolle durch die Auflösung des Begriffs der Freiheit in den einer absoluten, wenn auch immanenten Nothwendigkeit,

---

stellung einer widergöttlichen Willkühr enthoben wird (was von seinem Freunde *A. Fr. Reinhard* in der denkwürdigen Schrift *sur la liberté* trefflich ausgeführt worden ist: die göttliche Vollkommenheit ist die Peripherie seiner Freiheit, aber unendlich in ihrem Umfang, unendlich in ihrem Inhalt, so dass innerhalb derselben sowohl die *libertas contradictionis* als *contrarietatis* ihren Bestand haben). Denn „da die ewigen Grundverlangen Gottes nothwendig auf lauter Vollkommenheit und also auf das wahre Gute gehen: so ist die Freiheit Gottes nur eine Freiheit zum Guten, d. h. ein Vermögen, unter den möglichen guten Handlungen diese oder jene ohne alle Nothwendigkeit zu thun". Ich sehe nicht ab, wie der Act der Schöpfung oder der Erlösung, im Gegensatz zu dem nothwendigen z. B. der ewigen Zeugung des Sohnes, als ein freier bei jenem Zwitterbegriff einer freien Nothwendigkeit behauptet werden kann.

durch welche auch das mit dem Wesen creatürlicher Freiheit oder derivirter Absolutheit nur als möglich gesetzte Moralisch-Böse Gott als determinirender Ursache anheimfällt, leicht beseitigt werden kann; aber die Philosophie, sofern sie dies thut, *gilt ihm trotz* ihrer eisernen und imposanten Consequenz doch als unwürdig ihres Namens, weil sie auf der einen Seite die dem endlichen Verstande gesetzten, von ihm selbst anzuerkennenden Schranken durchbricht, auf der andern die dem Menchen als Thatsache seines Bewusstseins unmittelbar gewisse Freiheit verneint. Der Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen, Gottes und der Creatur, der göttlichen Allwissenheit und der menschlichen Freiheit ist ihm ein unausdenkbares Geheimniss; er verschmäht es durch Aufhebung des Endlichen in dem Unendlichen den Knoten zu zerhauen statt ihn zu lösen. Vielmehr sucht er sich dadurch der Lösung zu nähern, dass er, weit entfernt von dem unlebendigen Gottesbegriff des Deismus Gott in die nächste, so zu sagen, verwandtschaftlichste Beziehung zur Creatur setzt. Die endlichen Geister tragen, so weit die unendliche Erhabenheit Gottes über alles Endliche ein Aehnlichkeitsverhältniss zulässt, das physikalische Ebenbild Gottes in der Beschaffenheit ihres Wesens; er unterscheidet dieses von dem moralischen, welches durch freie Normirung ihres sittlichen Zustandes nach dem göttlichen Gesetze bedingt ist. Alle Kräfte der Geschöpfe sammt aller Vollkommenheit, die dadurch möglich ist, sind auch in Gott, nur *eminenter;* es ist etwas Gleichgeltendes, aber unendlich Besseres in Gott, so wie es der Begriff der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens erfordert (Metaph. §. 323). Diejenigen creatürlichen Eigenschaften, von denen alle Unvollkommenheit gesondert werden kann und die eben deshalb dem unendlichen Wesen ohne Widerspruch zugeschrieben werden können, kommen ihm auch wirklich zu,

obgleich in dem unendlichen Wesen anders determinirt als im endlichen (*de appetitibus insitis voluntatis hum.* §. 77). Von dem gottesbildlichen Wesen des Menschen sagt Cr. ahnungsvoll: *Non dubito, quin haec similitudo praeter ea, quae nunc explicari possunt, multo plura complectatur, quorum intelligentia vitae futurae reservata est* (Hypomn. I p. 55).

Daraus ergiebt sich denn eine weit tiefere Fassung der Anthropopathien in der Schrift, als die übliche. Die Schrift redet von Gott in menschlichen, überhaupt creatürlichen Ausduücken, weil der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen ist, weil überhaupt das ganze Reich der Natur die Analoga unsichtbarer himmlischer Dinge enthält *). Aber Cr. hält sich hier völlig rein von aller anthropomorphischen Vorstellungsweise sowohl im crassen Sinne als im subtilen; nicht nur alle Körperlichkeit, auch Empfindung im bedingten und menschlichen Sinne (nicht aber im eminenten), Verstandesschlüsse, Begierdenwechsel sind von dem reinen Begriff Gottes fern zu halten. Wie das, was wir von den endlichen Geistern σωματοπαθῶς aussagen, πνευματοπρεπῶς zu verstehen ist, so die Anthropopathien θεοπρεπῶς. So ist der Zorn Gottes abgerechnet die Gemüthsveränderung, mit der er bei dem Menschen begleitet ist, in Gott so etwas Reales, als die Liebe; er ist „die Verabscheuung des moralisch Bösen in Gott, insofern dieselbe Grund der strafenden Gerechtigkeit wird.“ Was das Wesen des Zorns ausmacht, das eignet Gott im eigentlichen Sinne. Auf diese Weise erhalten wir, wenn wir die Anthropopathien auflösen, stets Attribute, welche Gott wahrhaft zukommen,

---

*) Das musste *Kant* freilich schwärmerisch erscheinen, ihm, der auf alles Wissen von Gott, ausgenommen ein symbolisches, verzichtet und „Sohn Gottes“ und „Teufel“ nur für personificirte Principe hält.

obschon wir das innerliche Wesen derselben nicht mit völliger Determination denken können, Metaph. §. 313—325 *).

Aber auch andere wichtige Folgerungen ergeben sich aus den oben auseinandergesetzten metaphysischen Grundanschauungen für die Theologie und nam. die Schriftauffassung. Wir ziehen diese Parallele mit um so grösserer Sicherheit, da Cr. des innigen, sich gegenseitig erläuternden Wechselbezuges der Metaphysik und der Offenbarungstheologie sich klar bewusst ist (Metaph. §. 347). Cr. behauptet, wie wir sahen, neben der prädeterminirenden Gotteswirksamkeit (durch welche ent-

*) Die bis hieher kurz angedeuteten Ideen unsers Cr.'s von der objektiven Realität der von der ebenbildlichen menschlichen Natur auf Gott angewandten Prädicate und (dies die Spitze, in welche Alles ausläuft) von der Endlichkeit als Offenbarungsform des Unendlichen finde ich sehr scharfsinnig weiter entwickelt bei *K. W. Th. Voigt*, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkt christlicher theistischer Weltansicht. Eine philos.-theol. Untersuchung. Lpz. 1828 § 20 ff. Ist alle Form, alle Bestimmtheit als solche Endlichkeit, dann ist der Gott der Schrift, ohne durch etwas ausser ihm bedingt zu sein, doch ebensowohl unendlich als endlich, dieses letztere kraft seiner eignen Freiheit, und eben dadurch, dass Er es ist, der sich und alles ausser ihm beschränkt, ist er der allein Unbeschränkte. Eine schriftwidrige Philosophie hat uns zu sehr verwöhnt, Gott als ein leeres Abstractum, als ein rein wesenhaft sein sollendes, in der That aber wesenloses Wesen zu denken. Auf Grund völlig gleicher Prämissen vertheidigt Dr. *J. H. L. Schröder* (jetzt Pfr. der nicht-unirten, luth. Kirche Preussens) in seiner Schrift *de incomprehensibilitate Dei* (*Stratioburgi* 1832) die Möglichkeit und das Vorhandensein einer objektiv wahren Erkenntniss Gottes, z. B. p. 35: *Quamvis dogma inconcussum ponatur, a finito ad infinitum non esse transitum, nequaquam sequitur, ab infinito non esse transitum ad finitum, quod ita firmiter asseveramus ut creationem et revelationem Dei in conscientia omnesque alias revelationes nihil firmi et certi de Deo praedicantes putemus, si negetur Dei exitus (manifestatio) ad creaturas.*

weder die unausbleibliche Nothwendigkeit oder die vollkommene Möglichkeit eines Erfolges nach natürlichem ursachlichen Zusammenhang bestimmt wird) eine **wunderthätige** und dies deshalb, weil nicht Erhaltung der mechanischen Vollkommenheit der Welt, sondern die moralische Regierung vernünftiger Geister Ziel und Richtschnur der göttlichen Weltregierung ist. Die wunderthätige übernatürliche Wirksamkeit ist nicht etwa blos eine erst im Laufe der Weltentwickelung nöthig gewordene Ergänzung der natürlichen, beide liegen ursprünglich in dem göttlichen Weltplan, und viel weiter, als unsere Erkenntniss reicht, ist die Sphäre dieses übernatürlichen Waltens Gottes, sein Eingreifen in das Seelenleben ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit. Die göttlichen Wunderwerke werden uns nur da erkenntlich, wo der göttliche Zweck es fordert, dass sie nicht nur geschehen, sondern auch erkannt werden. Dies ist grösstentheils da der Fall, wo sie der Fortleitung und Bestätigung der göttlichen Offenbarung dienen. Hier kommen wir auf Cr.'s **Offenbarungsbegriff**. Die Offenbarung Gottes an den Menschen, ein Werk seiner Güte, ist von Anfang an gleich durch die schöpferische Einrichtung des Menschen beabsichtigt; nicht blos aus sich selber ohne irgend ein Mitwirken Gottes, als das der Erhaltung, sollte der Mensch sich entwickeln, sondern unter einer steten Selbstbezeugung Gottes, unter immer steigender Mittheilung göttlicher Erkenntniss und göttlichen Lebens; nicht allein durch das Licht der Vernunft, sondern zugleich durch das Licht der Offenbarung, denn Vernunft und Offenbarung sind natürlicherweise zwei so nothwendige Correlata, als die Sinnenwerkzeuge und die sinnlich wahrnehmbare Aussenwelt, als das leibliche Leben und die Nahrung; durch ein göttliches Wort geleitet und unterwiesen zu werden ist der menschlichen Natur wesentlich (*Probatio*, *quod verbo Dei instrui naturae*

humanae essentiale sit 1755) *). Ist es aber dem Menschen vermöge der ihm anerschaffenen Geistigkeit oder Vernünftigkeit seiner Seele von Anfang wesentlich, sich in thatsächlicher Wechselbeziehung zu Gott mittelst stetiger göttlicher Offenbarung zu entwickeln, so hat der Abfall des Menschen, durch welchen die gottgewollte Evolution seiner Lebensanlage zur Revolution umgeschlagen ist, das Eintreten der Offenbarung und des übernatürlichen Waltens Gottes in die Geschichte nicht erst veranlasst, sondern die Offenbarung vielmehr nur dahin modificirt, dass sie in organisch fortschreitender Entwickelung die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, die Wiedereinlenkung desselben in seine normale Entwickelung und die Vollendung derselben zum Zwecke hat. Kurz, weder die Offenbarung noch das Wunder an sich ist nach Cr. die Folge des Falles und der dadurch gestörten Weltordnung; beide lie-

---

*) Weitläufig handelt hierüber unter Cr.'s Schülern *Gottl. Aug. Baumgarten-Crusius* in dem tiefgedachten reichhaltigen Werke: Schrift und Vernunft Bd. 1. Daselbst S. 52: „Gerade das, was wir ohne Schrift wahrscheinlich fanden, ist auch Erzählung der Schrift. Nach dieser ist der Mensch kaum geschaffen, so redet Gott — in einer angenommenen Gestalt sichtbar — zu ihm, und lehrt ihn durch seine Erscheinung sein Dasein, durch seine Anordnungen sein Schöpfersrecht über alle Creaturen, durch Gesetze seine Eigenschaften kennen. Auch im Traume legt er Bilder und Begriffe in die Seele des neugeschaffenen Menschen. Er wiederholt seine Beschäftigungen mit dem letztern so oft, dass dieser es für etwas Gewöhnliches hält und erwartet, am Abende einer Erscheinung der Gottheit gewürdigt zu werden. Und nicht weniger wahrscheinlich wird es aus der mos. Erzählung, dass auch Unterredungen der Engel mit dem ersten Menschen keine seltenen Ereignisse waren. So erhielt der erste Mensch Begriffe und besonders Religionsbegriffe, wie sie der Mensch, seiner Natur nach, erhalten muss, und wie sie jeder Mensch erhält: durch Unterricht, und diesen Unterricht erhielt er, da er menschliche Lehre nicht vorfand, von höhern Geistern und von Gott selbst".

gen ursprünglich in der Schöpfungsanlage und Endbestimmung der Welt, sie sind nicht blos möglich, wie wenig Jahre später *Kant* und *Fichte* zuzugeben geruhten, sondern nothwendig und wirklich *).

Innerhalb des weiteren Begriffes der wunderthätigen Fürsorge Gottes und der göttlichen wie menschlichen Freiheit liegen die Begriffe der Inspiration und Prophetie. Das menschliche Seelenleben enthält nach Cr. gar viel Geheimnissvolles und das Gesetz der Ideenassociation reicht nicht hin, die Art des Zugleichseins der Begriffe, die Schranken ihrer Lebhaftigkeit und die Disposition zur Erinnerung eines jedweden zu erklären; gewiss ereignen sich mehr Wirkungen der

---

*) Anders *Baumgarten* (I, 1. S. 67 s.) und mit ihm *Ebrard* (Lit. Anz. 1843 Nr. 59), nach deren Ansicht die Reihe der Wunder erst mit dem Eintritt des Reiches der Gnade in das Reich der Sünde, mit dem Eintritt der Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung in die depravirte Naturordnung beginnt, wogegen *Ziegler* (Historische Entwickelung der göttl. Offenbarung S. 120 ff.) die freie Bewegung Gottes in Bezug auf die Natur für das nothwendige Correlat der göttlichen und menschlichen Freiheit in der Bewegung der Geschichte, und das Uebernatürliche in der Natur für den Beweis des fortwährenden Latentseins einer höhern Ordnung der Dinge hält und auch *Beck* (Propädeutik § 72), ganz übereinstimmig mit Cr., erklärt: „Wäre durch die Uroffenbarung Gottes, seine Schöpfung, nicht bereits die substantiell überweltliche Gottes-Ordnung, seine unendliche Kraft und Göttlichkeit, dem ganzen Organismus dieser Welt eingegründet: so könnte das substantiell Ueberweltliche ohne Störung und Aufhebung der Weltordnung auch nicht in lebendigen Real-Darstellungen sich manifestiren". Ebenso *Drey*, Apol. I S. 209: „Zum Ganzen der Naturordnung gehören auch die Wunder als die eine höhere übernatürliche Seite der Natur, und das zeitenweise Hervortreten dieser eigentlichen Tagseite derselben ist nicht minder Naturgesetz, als die regelmässige Erscheinung ihrer Nachtseite; es ist dies gleichsam nur im umgekehrten Verhältniss die Libration der Natur." Welch herrliche Zusammenstimmung der edelsten Forscher!

wunderthätigen Fürsorge Gottes in der Regierung der Gemüther, als wir denken, ohne dass jedoch durch solch übernatürliches Eingreifen die menschliche Freiheit aufgehoben wird (Metaph. §. 342). Das Einwirken Gottes oder überhaupt eines höheren Geistes auf die menschliche Seele ist an sich nichts Wunderbareres, als die Wechselwirkung der Menschen unter einander, oder der Materie und des Geistes. Die höchste Staffel nun solcher göttlichen Einwirkung ist die Theopneustie, sie liegt innerhalb des weiteren Kreises der wunderthätigen Gotteswirksamkeit überhaupt und des engeren der Offenbarung, welche in einer ihren göttlichen Ursprung und ihre untrügliche Wahrheit unabweisbar bekundenden Weise fortzuleiten *sie* abzweckt. So mannigfach aber die Zustände und Grade der Theopeustie sind von der unter göttlicher Leitung stehenden Geschichtsschreibung an bis hinauf zu dem Zustande Mose's, in dem er die Thora, oder Johannis, in dem er die sieben Briefe Jesu Christi empfing, so ist doch in keinem dieser Zustände das Verhältniss des Geistes Gottes zum Menschen ein rein mechanisches äusserlichen unvermittelten Gegensatzes, sondern ein d y n a m i s c h e s gegenseitiger Durchdringung und einheitlichen Zusammenschliessens des Göttlichen und Menschlichen, ein o r g a n i s c h e s mannigfaltiger Mischung der Spontaneität und Receptivität, der Freithätigkeit und Gebundenheit, des Zeugens und des Empfangens, ohne Aufhebung, nur mit Heiligung der individuellen Eigenthümlichkeit. Der Inspirationsbegriff ist bei Cr. über die älteren dogmatischen Bestimmungen hinaus (welche, obgleich einer durchgreifenden Umgestaltung bedürftig, doch häufig, wie z. B. von *Herder*, ungerecht beurtheilt und auf eine nur durch Unkenntniss zu entschuldigende Weise verkannt worden sind) weit tiefer erfasst und psychologisch erfahrungsgemässer begründet; zwar erkennt er neben der göttlichen Entschränkung die menschliche

Schranke, neben dem göttlichen Lichte seine Strahlenbrechung durch die immerhin beschränkte menschliche Individualität zu wenig an, aber er ist doch auf dem Wege zur Wahrheit, die wenn irgendwo, gerade hier im Verborgenen liegt, auf demselben Wege, auf dem *J. T. Beck* in seiner „Einleitung in das System der christlichen Lehre" (1838) die Inspirationslehre um Vieles weiter gebracht hat *). Die inspirirten Schriftsteller, sagt er Hypomn. I p. 93., sind nicht als blose Schreiber zu betrachten, denen diktirt wird, noch weniger als rein passive Werkzeuge, wie etwa ein Griffel oder eine Flöte, obgleich sie, sofern die Vergleichung nur nicht über das *tertium comparationis* ausgedehnt wird, mit solchen wohl verglichen werden können. Sie sind etwas viel Edleres, in seiner Art Einziges, das innerhalb der Sphäre des Menschlichen nicht seines Gleichen hat. Sie sind die wahren Urheber ihrer Bücher, aber die secundären; active Werkzeuge Gottes, *συνεργοὶ τοῦ θεοῦ*. Gott hat ihre Denkkraft, ihre Einsicht und ihr Gedächtniss zu dem bestimmten Act und Zwecke gesteigert, ihren Willen bewogen und getrieben, ihre freiwillige Entschliessung dirigirt und geleitet. — Die heiligen Schriftsteller verhielten sich anders, als königliche Diener, wenn sie auf Befehl und im Sinne ihres Königs, jedoch mit ihren eignen Worten reden. Aber sie gleichen auch nicht ordentlicher Weise einem königlichen Diener, welcher die geschriebenen Worte seines Fürsten

*) Leider ist Becks genanntes Werk dem wackern *L. Gaussen* (Théopneustie, ed. II. Paris 1842) unbekannt geblieben. Beide entscheiden sich für die *inspiratio verbalis*. Mit Recht verwirft Beck die Auseinanderreissung des Inhalts und der Darstellung als die „dualistische Grundlüge" mancher Inspirationstheorie (§ 90); denn (was *Hamann* gegen *Kant* so sehr urgirt) gerade die Sprache stellt ja den Zusammenschluss des Sinnlichen und Logischen zur synthetischen Einheit dar, so dass also beides nur auf Eine letzte Ursache zurückgehen kann.

vom Blatte liest, sondern Gott hat durch seine Knechte in eigenthümlicher (obwohl mannigfaltiger) und vorzüglicherer Weise gewirkt und geredet, als Fürsten eine Sache durch ihre Diener ausführen können.

Dass der Begriff der Prophetie die Möglichkeit und Wirklichkeit eines übernatürlichen Eingreifens Gottes in das Seelenleben und in die Geschichte voraussetzt, bedarf keiner Darlegung; dass er aber nur mit dem reinen ungeschmälerten Begriffe der Freiheit, welchen Cr. festhält und scharfsinnig, obwohl (wie die weitere Entwickelung der Philosophie gezeigt hat) keineswegs erschöpfend begründet, vereinbar ist, darüber noch einige Worte. Wie überhaupt die Geschichte durch die beiden Faktoren menschlicher Freithätigkeit und, ohne Aufhebung dieser, göttlichen Einwirkens zu Stande kommt und dem göttlichen Welt- und Heilsplane gemäss ihrem Ziele zuschreitet: so greift auch in der Prophetie, welche der ihrem Ziele zuschreitenden Geschichte, sie deutend uud in das Licht der Zukunft stellend, zur Seite geht, ein Göttliches und ein Menschliches in einander. Sie setzt ihrem Wesen nach die göttliche Allwissenheit, ihrem Zwecke nach die menschliche Freiheit voraus; denn sind diejenigen, an welche die Prophetie ergeht, nicht Personen, die in ihrem Verhalten zu den Mahnungen, Drohungen, Verheissungen derselben sich frei bestimmen können, so ist sie zwecklos. Nun ist aber das Verhältniss des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Freiheit ein Problem, welches ohne Zerhauung des Knotens nicht befriedigend gelöst werden kann. Ist die Voraussetzung richtig, das dasjenige, was Gott vorherwissen soll, determinirt sein muss, so ist nur eine zweifache Schlussfolge möglich. Entweder sind die freien Handlungen nicht determinirt, also kann sie Gott nicht vorherwissen — so schliessen die Socinianer. Oder: Gott weiss die freien Handlungen vorher, also

ist es falsch, dass sie nicht determinirt wären — so schliessen *Leibnitz* und *Wolff*. Der erstere Schluss hebt mit dem Vorherwissen Gottes die Möglichkeit der Prophetie, der letztere mit der menschlichen Freiheit den Zweck derselben auf. Denn wenn nichts geschieht und überhaupt nichts möglich ist, was nicht prädeterminirt wäre, wenn alle guten und bösen Handlungen, welche geschehen, mit Nothwendigkeit aus dem von Gott in den Monaden gesetzten positiven Anfange und ihrer zugleich mitgesetzten Schranke mittelst ausschliesslicher Selbstentwickelung erfolgen, so bleibt von der *scientia media* Gottes nur ein Schatte übrig, nämlich eine Vorstellung dessen, was in der stetigen Reihe der Dinge nothwendig ist, und ein moralischer Zweck der Prophetie ist gar nicht denkbar. Dagegen hält Cr. einerseits die Freiheit fest, vermöge welcher der Mensch unter gleichen Umständen sich so oder anders determiniren kann (während die ihm von Leibnitz gelassene von Kant mit berechtigtem Spotte „die Freiheit eines Bratenwenders" genannt wird), andererseits die göttliche Allwissenheit, als eine auch auf die freien Handlungen und zukünftige zufällige Dinge sich erstreckende, und mitteninne zwischen beiden den göttlichen Willen, der mit Freiheit die menschliche Freiheit gesetzt hat und fort und fort der Grund und die Bürgschaft ihrer Realität und Wahrheit ist. Das Vorherwissen freier Handlungen ist nichts in sich Widersprechendes und da Gott vermöge des Begriffes der Unendlichkeit selbst alle möglichen Vollkommenheiten wirklich besitzt, so kommt ihm auch dieses Vorherwissen zu und zwar als ein unmittelbares, nicht erst durch Schlüsse vermitteltes *). Will man die menschliche Freiheit festhalten, so muss

*) „Gott siehet nicht eines aus dem andern, sondern er erkennt die Wirkungen und die Ursachen und die Art ihrer Ent-

man auch das Vorherwissen freier Handlungen in Gott festhalten, weil man im Gegentheil ihm „ein stufenweises Wachsthum der Erkenntniss" zuschreiben würde. Das Unbegreifliche darin darf uns nicht befremden, „ein Vorherwissen des unendlichen Wesens, welches die Grenzen unseres Verstandes nicht überstiege, würde schon deshalb falsch sein, weil es begreiflich wäre; denn nur dem unendlichen Verstande selbst kann die innerliche Beschaffenheit des unendlichen Wesens begreiflich sein" (*de principio rat. determin.* §. 43). Cr. hält es für echt philosophisch, hier ein Geheimniss (nicht aber im Kantischen Sinne eine Antinomie) der Vernunft anzuerkennen, welches ebenso unbegreiflich, als unumstösslich gewiss ist, denn die Vernunft allein gilt ihm als vernünftig, welche gegenüber der göttlichen sich ihrer Schranken bewusst ist. Allein auf Grund solcher philosophischen Grundanschauungen ist eine klare Erkenntniss der Möglichkeit und Realität des biblischen Weissagungsbegriffs zu gewinnen. Philosophie und Theologie reichen sich auch hier bei Cr. die Hände, und in dem überschwenglichen Lichte der Offenbarung bewahrheitet sich der Vernunft dasjenige als wahr, was innerhalb ihres eignen Erkenntnissbereiches das wahrhaft Vernünftige ist.

---

stehung, daher es seiner Allwissenheit gleich gilt, ob etwas von determinirenden oder von freien Ursachen abhängt. Gott erkennet Alles nach der Wahrheit, das Freie als frei, das Nothwendige als nothwendig, *connexa non cognoscit ex nexu, sed in nexu*". Plan des Reiches Gottes S. 42.

Dritter Abschnitt.

Crusius' System der prophetischen Theologie.

Das exegetische Hauptwerk von Cr. sind seine *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*, drei starke Bände, von denen der erste 1764, der zweite erst sieben J. später 1771, der dritte, nach des Verf. Tode von Chr. Friedr. Pezold herausgegeben, 1778 erschien. Der erste Band, dessen Inhalt als des wichtigsten hier übersichtlich dargestellt werden soll, enthält die allgemeine Einleitung zur prophetischen Theologie, die systematische Theorie derselben als Wissenschaft, und handelt, nach einigen einleitenden §§ über den Begriff, die Nothwendigkeit und Wichtigkeit der proph. Theologie, im 1. Abschnitt über die Weissagungen und die Beurtheilung derselben im Allgemeinen. Cr. bestimmt hier zunächst den Begriff der Weissagung, welche nach ihm stets durch die Einwirkung eines vollkommneren Geistes auf die Empfindungen oder Gedanken eines unvollkommneren zu Stande kommt und etwas über die natürliche Schranke des letzteren Hinausliegendes ist, und führt sie, aus Vernunftgründen ihre Möglichkeit beweisend, auf ein übernatürliches theils unmittelbar göttliches, engelisches oder auch dämonisches Wirken auf den geschöpflichen Geist des Menschen zurück. Hierauf folgt eine weitläufige, Gründe und Gegengründe aufs sorgfältigste abwägende Untersuchung der Frage, ob der menschlichen

Seele eine **natürliche Divinationsgabe** (d. h. im Unterschiede von jeder subtilen Vorempfindung: ein weder durch Empfindung noch durch Schliessen vermitteltes Wissen um ferne Dinge) zukomme. Nachdem diese aus der Natur der *menschlichen* Seele und der Erfahrung verneint und die als wirklich zugegebenen Erscheinungen eigentlicher Divination äusseren Ursachen zugewiesen worden sind, werden die Kriterien der göttlichen Weissagung aufgestellt und die Orakel, so wie die heidnische und muhammedanische Prophetie (wobei Muhammed's Charakter nach Kortholts Vorgange als *enthusiasmus* gefasst wird) der Kritik unterworfen. — Der 2. Abschnitt handelt **über die in der h. Schrift enthaltenen Weissagungen insbesondere.** Sie werden A) in Betreff ihrer **Form** in *vaticinia realia* und *verbalia* eingetheilt. Unter der Rubrik der ersteren wird der Begriff und Charakter des Typus, so wie das Verhältniss der alttest. Typen zu ihren neutest. und himmlischen Antitypen dargelegt, so jedoch, dass das Typische nur in einzelnen, über sich selbst hinausweisenden Personen, Thatsachen und Institutionen gesucht und die frühere zersplitternde Betrachtungsweise (an deren Stelle jetzt die Anschauung der gesammten Heilsgeschichte als einer typisch fortschreitenden getreten ist) nur mehr geregelt, nicht überwunden wird. Jedoch finden sich auch hier nutzbare Winke, wie über den verschiedenen typischen Charakter *Mose's* vor und nach der sinaitischen Gesetzgebung, über die an *Isaak's* Opferung recht sichtbare Grundregel, dass das Vorbild stets schwächer ist als sein Gegenbild, und über das dem Typischen des Gnadenreichs analoge Typische des Naturreichs, worüber neuerdings *Beck* (System I S. 44 ff.) freilich ungleich tiefsinniger sich ausgesprochen hat. Cr. geht dann zu den *vatic. verbalia* über, welche theils rein rednerisch, theils emblematisch sind, und zu den mannigfachen Arten der proph.

Offenbarung, wo die *per* ἔκστασιν nur als eine von vielen bezeichnet und in einem grossen Excurs über das Urim und Thummim gesprochen wird, das Insigne des göttliche Antwort ertheilenden Hohenpriesters, nach Cr. nicht verschieden von den hell und kunstvoll geschliffenen Edelsteinen seines Brustschildes, denen die Namen der Stämme eingegraben waren, um zu versinnbilden, wie unvergesslich und wie kostbar dem Herrn sein Volk sei. Weiter als der Begriff der proph. Offenbarung ist der der Theopneustie; ihr Wesen, ihr Verhältniss zur Kanonicität, die Arten der Inspiration kommen nun zur Besprechung, die göttlich-seelische Thatsache der Inspiration wird psychologisch analysirt. Ueber den Unterschied der Inspiration im A. und N. T. spricht sich Cr. hier folgendermassen aus: „Weil das N. T. den Vorzug haben sollte vor dem A., so war die Inspiration der Apostel mit grösserer Vollkommenheit des Subjekts und zwar beständig bleibender verbunden. Mit Ausnahme der speciellen Weissagungen ist die Inspiration im N. T., bes. bei den Aposteln, weniger eingeschränkt, weiteren Umfangs, als im A. T. Vielleicht ist dies der Grund, dass die Apostel sich der Formel: so spricht der HErr nur in ausserordentlichen Fällen bedienen, da, wo sie ihre Vorschläge von den Verordnungen des Herrn unterscheiden 1 Cor. 7, 10. Sie bezeugen ein für alle Mal, dass Christus in ihnen wirke Röm. 15, 18. und dass sie durch den Geist Gottes reden 1 Cor. 2, 10—13. 2 Cor. 4, 6. Bei den Propheten dagegen scheint die wiederholte Versicherung, dass sie des HErrn Wort aussprechen, ausser der Anspornung zur Aufmerksamkeit zugleich das Bekenntniss des ausserordentlichen Zustandes einzuschliessen, in welchem der Proph. sich zur Zeit befand, jetzt an sich selbst erfahrend, was er nicht als eine bleibende Gottes-Gabe für immer, nicht als ein ordentliches πλήρωμα seines Gemüths zur Amtsführung besass.

Sonach standen die Apostel in einem weit nähern Aehnlichkeitsverhältniss zu Christo selbst, wiefern er sich nämlich noch im Stand der Erniedrigung befand. Denn über Jesu war der Geist des Vaters ohne Mass Joh. 3, 34., er redete allezeit Worte des Vaters und empfing vom Vater, was und wie er reden sollte Joh. 7, 16. 8, 28. 12, 49. 50., als der den Vater beständig in sich reden hörte Jes. 50, 4. 5. Doch war die Rede des Vaters in dem Sohne selbst Hebr. 1, 1. damals insofern eingeschränkt, dass er noch nicht ein klares Bewusstsein alles dessen hatte, was dem Stand der Herrlichkeit vorbehalten war, was er bezugs der Zeit des Welt-Endes ausdrücklich bezeugt Mr. 13, 32. und bezugs des Sitzens zu seiner Rechten und Linken Mt. 20, 23., vielleicht auch bezugs der χρόνοι und καιροὶ Act. 1, 7. verdeckter andeutet. Aber der durch Leiden Vollendete ist in Besitz des vollkommenen Wissens von dem Allen Apok. 5, 5. und stellt sich deshalb dem Johannes als derjenige dar, welcher das versiegelte Buch der göttlichen Rathschlüsse empfängt und daraus bekannt macht, so viel er will, und selbst erfüllt, was darin geschrieben."

In dem 2. Theile des 2. Abschn. betrachtet Cr. die Weissagungen B) in Betreff ihres Inhalts. Der Inhalt aller ist das Reich Gottes oder die göttliche Oekonomie durch Christum, welcher das Ziel des gesammten Werkes Gottes und das Hauptobjekt der geoffenbarten Religion ist; der biblische Begriff des Reiches Gottes, weit verschieden von dem der göttlichen Vorsehung, auch mit dem der Kirche keineswegs sich deckend, wird nun exegetisch begründet und nachgewiesen, dass es das Reich Jehovas als des Gottes ist, welcher das ewig beschlossene Werk des Heils und die auf die Verheissung desselben begründete Hoffnung der Gläubigen ihrem Ziele zuführt, das Reich, welches (nachdem es durch den Cherubinenthron auf

der einen und durch den davidischen auf der anderen Seite vorausdargestellt worden ist) erst mit der Erscheinung des Gottmenschen, der gesetzt ist zum Haupt der Gemeinde und alles Geschaffenen, sich in seiner ganzen Wesenhaftigkeit und erst mit der schliesslichen Entfaltung des Geheimnisses des Namens Jehova in seiner ganzen Herrlichkeit darstellt. Nachdem der Inhalt der bibl. Weissagung im Allgemeinen bestimmt ist, werden die auf das Reich Gottes direkt bezüglichen Weissagungen nun weiter betrachtet als theils von der Person Christi nach seinen beiden Naturen, theils von seinem Amte handelnd, welches, insofern er entweder als Erlöser in geistlicher und leiblicher Beziehung oder als Richter und Rächer, gegenüber der Macht und dem Reiche der Welt und des Satans, angeschaut wird, einerseits ein heilbringendes, andererseits ein schreckenvolles ist. Zunächst erhalten wir hier eine Uebersicht über die Wesens- und Amtsnamen Christi im A. T. und seine zwiefache, gottmenschliche Vorausdarstellung, u. einen Grundriss des Fortschrittes der Ihn betreffenden genealogischen und chronologischen Bestimmungen *). Zugleich mit der Beleuchtung des

*) Unter die Namen des zukünftigen Heilsbringers zählt Cr. nach dem Buch der Sprüche (dessen Anlage, nam. des 8. Cap., er in der ausführlichen Anm. p. 108—110 behandelt) auch den der Weisheit. Die hypostatische Weisheit ist es, die ihm zufolge 8, 22—26 ihr vorweltliches Dasein bekundet und sich als Princip und Zweck der Weltschöpfung V. 27—31 mit besonderem Bezug auf die Erde und die Menschheit V. 30. 31 bezeichnet. Dieser Stelle der Sprüche (in Verbindung mit der Lehre von der Weisheit im B. der Weish. und des Siraciden) hat neuerdings *Staudenmaier* im Eingange seiner „Philosophie des Christenthums" (Bd. 1. Lehre von der Idee) die bisher gründlichste Untersuchung gewidmet, deren Ergebniss wir jedoch nicht zu dem unsrigen machen können, obgleich es den posit. Offenbarungsgehalt nicht alterirt, wie die Deutung der Stelle durch *Schelling* (Vorll. herausg. von Paulus S. 489 ff),

doppelseitigen Amtes Christi giebt Cr. auf Grund der Schrift

---

welchem nach die demiurgische Potenz der Weisheit (des Sohnes) erst mit der Schöpfung zur persönlichen wird. Indem St. die absolute göttliche Weisheit und die geschöpfliche d. h. die von Ewigkeit in Gott vorhandene, in der Zeit verwirklichte Idee der Creatur von einander scheidet (und dies mit unbestreitbarem Rechte), findet er in Spr. 8 eine tiefsinnige Personification weder ausschliesslich der absoluten noch ausschliesslich der geschöpflichen Weisheit, sondern beider in ihrem gegenseitigen lebendigen Durchdrungensein. Darin stimmen wir St. bei, dass der Begriff der Weisheit in den Spr. ein einheitlicher und dabei sehr prägnanter ist, aber seine Einheit ist nicht das Ineinander der absoluten und geschöpflichen Weisheit, sondern concreter die Weisheit als Hypostase, so dass also der Verf. die absolute Weisheit, das *attributum essentiale* Gottes, nicht blos in das Gewand der Persönlichkeit kleidet (wie auch *Nitzsch*, System S. 164 annimmt), sondern das, was wirklich hypostatisch ist, hypostasirt. Allein unter diesem Begriff der hypostatischen Weisheit lässt sich alles das subsumiren, was die Spr. und die beiden Apokryphen von der Weisheit sagen. Denn die hypost. Weisheit repräsentirt in der Gottheit die Wesenseigenschaft der Weisheit, so wie nach der schriftgemässen Anschauung der Väter der h. Geist die Liebe. *Est et quaedam imago trinitatis ipsa mens, et notitia ejus (quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus), et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia* (*Augustin. de trin.* 9, 18). Aber die hypost. Weisheit ist nicht allein Trägerin der attributiven (was auch St. anerkennt S. 920), sie ist auch als weltschöpferisches Princip Inhaberin der geschöpflichen, d. h. der Urbilder der Dinge, der Ideen (eb. S. 918), so dass wir der Annahme einer vom göttlichen Ternar gewirkten, ihn spiegelnden, aber unselbstständigen Sophia im theosoph. Sinne (*Baader*) nicht bedürfen. Dass *chokma* in den Spr. auch die mannigfaltige geschöpfliche Offenbarung der hypost. Weisheit bezeichnet, das kann uns so wenig befremden, als dass auch *ruach* für die mannigfachen Geistesgaben gebraucht wird. In Spr. 8 aber geht der Verf. auf den ewigen Urquell aller in die Creatur und besonders die Menschheit eintretenden Weisheit zurück, und hier erscheint ihm die Weisheit nicht blos als Attribut Gottes (wie etwa Ps. 104, 24), sondern als Hypostase innerhalb der gottlebendigen Gottheit, als eine von Ewigkeit her aus Gott in ihre königliche weltschöpferische Würde gezeugte. Denn das Obj. der Vr. קָנָנִי (was,

eine ganz neue Entwickelung der in die Heilsgeschichte tief

---

wie schon die Alten bemerken, auch *de acquisitione jure paternitatis et generationis* üblich ist Gen. 4, 1) und חולל ist nicht die vorweltliche geschöpfliche Weisheit, wie St. will (S. 34), sondern die hypostatische d. i. der Sohn Gottes — ein Begriff, welcher dem A. T. und auch dem Verf. der Spr. vgl. 30, 3. 4. (Col. 1, 15. Apok. 3, 14) weit näher liegt als jener. Diese Beziehung bestätigt sich im Lichte des N. T., denn mit Recht nennt Cr. den Eingang des Johannes-Ev. die Sachparallele zu Spr. 8, und wenn auch אמון von *Oetinger* richtiger durch Werkmeister, als von *Cr.* (wie *Schelling*) durch *υἱὸς ἐγκόλπιος* erklärt wird, so liegt doch in שעשעים vgl. Jer. 31, 20. der Begriff des *ἠγαπημένος*, des geliebten Sohnes. So gehört denn zu der Einen göttlichen Reihe der Vorausdarstellungen Christi im A. T., die das subjektive Bewusstsein wohl nicht eher zur Einheit zusammenzufassen vermochte, als bis die objektive Wirklichkeit sie in der Einen Persönlichkeit Christi vereinte (obwohl zu beachten, dass messianische Prädicate auf die Weisheit übertragen werden) auch die Vorausdarstellung als Weisheit. Die Weisheit, die vor Allem ist, ist der Ursprung der Schöpfung, deren ganze Lebensfülle aus ihr heraus sich entfaltet hat, sie ist Anfang des Schöpfungslebens und somit auch sein Entwickelungsziel, insbes. des menschlichen, das in ihr urständet und dem sie fortwährend liebreich zugewandt ist (V. 31). Anders ausgedrückt: Die absolute, Gott immanente Weisheit ist die Vermittlerin der geschöpflichen Weisheit (der in der Schöpfung verwirklichten Ideen); wie die Ursetzung des Lebens (der concreten Erscheinung des göttlichen Lebensgedankens) durch sie vermittelt ist, so kommt ihr auch die Vermittelung des Lebens zur vollendeten Selbstaffirmation der göttlichen Idee im Reiche des Geistes zu, mit Einem Worte: der Logos ist beides, Vermittler der Schöpfung und Vermittler ihrer Zielerreichung (*Staudenmaier*, Geist der göttl. Offenbarung S. 129). Die Weisheit ist es, welche die Menschen von dem Irrwege zurücklockt und die Verirrten wiederzubringen bemüht ist, schon jetzt denen, die sie suchen, so nahe als Jehova, der *μόνος σοφὸς ϑεός*, dessen Wesen sie ist. So enthalten die Spr. die neutest. Lehre vom Logos und der durch ihn vollbrachten Erlösung im Keime. Dass die Weisheit, durch welche und zu welcher alle Dinge (somit auch die Menschennatur) geschaffen sind, die Vermittlerin, wie der Schöpfung, so auch der Erlösung (der Wiederbringung des in eine falsche Entwickelung

eingreifenden Dämonologie *). Er vertheidigt hierauf seine Benutzung der Schrift als eines einstimmigen Ganzen in Darlegung ihrer Christologie, abgesehen davon, dass die Heilswahrheit dem Erziehungsplane Gottes gemäss nur allmälig ge-

---

verfallenen Geschlechts) sein werde, das legen bereits die Spr. sehr nahe; dass aber jene Wiederbringung dadurch vollzogen wird, dass die je und je in die zeiträumliche Schranke eintretende Weisheit menschgeworden in die Menschheit eintritt, das wissen wir, nachdem der, welcher in sich selbst ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ Apok. 3, 14 ist, sich im Fleische dargestellt (s. *Beck*, System S. 90) und die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ (Eph. 3, 10. 1 Cor. 1, 24. 30. vgl. Mt. 11, 19. Luc. 11, 49) in sich selbst zur Offenbarung und zum Vollzuge gebracht hat, so dass nun alles Herrliche, was die alttest. Literatur von der göttlichen Weisheit sagt, von Christus als der menschgewordenen ausgesagt werden kann und ausgesagt wird.

*) Hier findet sich die Behauptung: *Sacrae literae a Mose e. g. Lev.* 17, 7. *Dt.* 32, 17. *usque ad N. T. e. g.* 1 *Cor.* 10, 20. *constanter docent, deastros esse daemones, quorum etsi deitas negatur, non ideo entitas* weitläufig begründet, neuerdings vertreten durch *Beck* (Propäd. II § 34. System I S. 259), *Hofmann* (I. S. 120), *Baumgarten* (I, 1. S. 99. I, 2. S. 196. 350 f.), *Rodatz* (Luth. Zeitschrift 1844, 2. S. 31 f.), unter den Früheren auch von *Menken* (Homil. über Elias). Dagegen sind die Engel (die guten und bösen) nach Cr. reine Geister ohne alle, auch die subtilste Leiblichkeit (die ihnen nach dem Vorgange nicht wenig Aelterer, s. *Mursinna*, Comp. theol. dogm. §. 143, neuerdings von *Beck* System S. 176 ff. *Kurtz*, Astronomie u. d. Bibel S. 62. u. A. zugesprochen worden ist); das was man ihre Gestalt, ihre Form nennen könnte, ist nur die Schranke, die Umschriebenheit ihres rein geistigen und einfachen, aber endlichen Wesens selbst. Aber obwohl sie reine Geister sind, so sind sie doch der Materie mächtig, und sie bedürfen dazu keines Leibesorgans, weil die Materie das dem Geiste nicht absolut, sondern nur relativ entgegengesetzte Substrat der Erscheinungswelt ist — ein Gedanke, den *G. Fr. Siegel*, die Wahrheit und Göttlichkeit der h. Schrift (Cr. gewidmet) 1773. I. §. 12., allgemeinfasslich ausspricht. Die „Gottessöhne" Gen. 6, 1—4. sind nach Cr. (wie auch *Roos*) nicht, wie man erwarten könnte, Engel (bekannt-

offenbart worden ist, und sucht pragmatisch nachzuweisen, dass Christus und sein Reich Mittelpunkt nicht blos der Prophetie, sondern auch schon der altpatriarchalischen Religion und der Thora ist. Es folgen die interessanten §§ über das Verhältniss Christi, dessen Werk und Reich das ganze Menschengeschlecht umfasst, zum Volke Israel; über das nicht blos typische, sondern organische und grundlegende Verhältniss des alttest. Israel zur Kirche N. T.; über das Verhältniss der auf den Bund mit dem Volke Israel gegründeten Theokratie zu der patriarchalischen Religion, und den gemeinsamen, nicht blos auf das Zeitliche, sondern auf das anzubahnende geistliche Heil gerichteten Endzweck beider. Hierauf schreitet Cr. §. 67. zu denjenigen Weissagungen fort, welche zwar nicht direkt, aber doch **indirekt** auf das Reich Gottes oder den Messias abzielen. Hieher rechnet er die Weissagungen, welche 1) die Schicksale der Patriarchen und des jüd. Volkes betreffen, dessen Erwählung ein Act der freiesten, auf das ganze Menschengeschlecht abzweckenden Gnade ist; 2) die, welche die Schicksale anderer Völker betreffen, deren Geschichte allzumal in die des Reiches Gottes verflochten ist (wobei das Danielsche Monarchienbild besprochen und mit der Apokal. zusammengehalten wird) und denen ihre Zukunft vorherverkündigend der Gott Israels sich als den über alle Nationalgötter erhabenen

---

lich die älteste synagogale und kirchliche Auffassung, für die sich *Hofmann* und *Baumgarten* wieder entschieden haben und die auch *Twesten*, Dogm. II S. 332 gelten lässt), sondern (wider den Sprachgebrauch und die Anwendung des Begriffs der Gotteskindschaft im A. T.) die **frommen Sethiten** (wie Hengstenberg und auch Kurtz), eine Deutung, die im Brief Judä V. 6. 7. (deren Sinn bei den Beziehungen des Briefes zum B. Henoch kaum zweifelhaft sein kann) selbst die Autorität des N. T. gegen sich zu haben scheint, von Cr. aber jener andern als einem heidnisch-jüdischen Mährchen (Vom Aberglauben § 31) gegenüber als die einzig richtige angesehen wird.

und die Theokratie als eine reale bekundet; 3) die, welche besondere und häusliche Umstände einzelner Personen betreffen, Weissagungen, welche schon dadurch in mittelbare Beziehung zum Reiche Gottes treten, dass sie die göttliche Sendung der Propheten und die göttliche Wahrheit der Prophetie überhaupt bestätigen. —

Der 3. Abschn. handelt *von den Epochen, in welche gemäss der Prophetie die alt- und neutest. Geschichte zu zerfällen ist.* Wir erhalten hier (in der Voraussetzung, dass zum Verständniss der Weissagungen beides die Kenntniss der Zeit, aus der sie hervorgingen, und der Zeit, auf die sie zielen, unerlässlich ist) einen schriftgemäss gegliederten Abriss der vergangenen sowohl als der noch zukünftigen Geschichte aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Reichsplans. Das mit der Weltschöpfung beginnende Gottes-Werk reicht in die Ewigkeit hinein; aber das gegenwärtige Weltsystem erreicht innerhalb eines bestimmten Zeitraums seine Vollendung, mit welcher ein anderes an seine Stelle tritt. Es zerfällt in zwei Aeonen, von denen der zweite (neutestamentliche), auf den die herrliche Ewigkeit folgt, von den Propheten häufig mit dieser als ein Continuum angeschaut wird. Nicht in drei Theile, sondern in zwei Hälften theilt die h. Schrift das gegenwärtige Weltalter; in der Mitte (obwohl nicht dem mathem. Mittelpunkte) der Weltjahre (die, wie Cr. nach Bengel annimmt, 7 Chronen, d. i. 7777$\frac{7}{9}$ J. ausmachen) ist Christus erschienen, die Zeit von seiner Menschwerdung bis zu seiner Erhöhung bildet den Anfang, gleichsam den Tagesanbruch des in die Erscheinung getretenen Reiches Gottes, dessen Geschichte nun dem durch den Anfang verbürgten herrlichen Ende, der zweiten Zukunft Christi, zueilt, und zwar verläuft die Reichsgeschichte von der Erscheinung Christi an in 3 Perioden: 1) die der Amtsführung Christi auf Erden;

2) die seiner Erhöhung, aber noch des Wartens, bis alle feindseligen Mächte ihm unterworfen werden; 3) die der Unterwerfung, mit welcher die Zeit in die Ewigkeit verschlungen wird.

Nun geht Cr. an die Bestimmung der besonderen Zeitpunkte der ersten und letzten Weltzeit. Die erste zerlegt sich ihm in folgende Epochen, die er nach ihren Unterabtheilen einzeln behandelt: 1) die vorsündfluthliche Welt; 2) die nachsündfluthliche Patriarchenzeit vor Abraham; 3) die Pilgrimschaft Abraham's und seiner Nachkommen, von der Berufung Abr.'s bis zum Auszug aus Aegypten; 4) die Zeit des Stiftszeltes oder die Wanderzeit der Bundeslade, des Throns Jehovas unter Israel, von der Aufrichtung des Stiftszeltes bis zur salomonischen Tempelweihe; 5) die Zeit des ersten Tempels von der salom. Tempelweihe bis zur Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer. Bei dieser Epoche wird die Geschichte der Könige Israel's und Juda's, so wie der in die Geschichte der beiden Reiche eingreifenden auswärtigen Völker weitläufig abgehandelt.

Da mit dem Herannahen der assyrischen und chaldäischen Völkergerichtszeit das Prophetenthum immer gewaltiger auftritt und in Voraussicht der nahen Zerstreuung die schriftliche Verzeichnung der Prophetie beginnt, so wendet sich Cr. nun zur Geschichte des Prophetenthums. Die ganze alttest. Oekonomie tritt mit dem Regierungsantritt David's in eine neue herrlichere Periode ein, wo zu den alten Vorbildern der Versöhnung, die Christus vollenden sollte, auch noch das zwischen David und Salomo weislich getheilte Vorbild seines Reiches hinzukommt; die Neubelebung des Prophetenthums unter Samuel, dem Gründer der Prophetenschulen, bahnt diese Periode an. Nun werden von den Zeitgenossen David's an bis zu denen der letzten Könige beider Reiche alle die Propheten

geschildert, deren Wirksamkeit jener Periode parallel läuft. Die Propheten, welche ihre Weissagungen schriftlich verzeichneten, werden in eine jesaianische Prophetenreihe (viell. aus der Schule Elisa's hervorgegangen) und eine jeremianische *unterschieden*. Dann spricht Cr. von den zugleich mit den Propheten Gottes sich mehrenden falschen Propheten, deren er drei Arten unterscheidet, und von der Idololatrie und den andern Arten gesetzwidrigen Cultus unter Israel, sie alle psychologisch und ethisch beleuchtend.

Auf die erwähnten fünf Epochen folgt 6) die des babylonischen Exils, dessen 63 Jahre in die 70jährige Dauer des babyl. Weltreichs fallen, wobei die Annahme einer 70jährigen Dauer des Exils auf Grund der betreffenden Schriftstellen abgewiesen wird *); 7) die Zeit des zweiten Tempels, von der den Juden durch Cyrus zurückgegebenen Freiheit an bis zur Geburt Jesu Christi. Hier finden wir neben gründlichem Eingehen in die Geschichte der Perser, Alexanders und der Reiche der Ptolomäer und Seleuciden, der Hasmonäer und der Herodier weitläufige Erörterungen über die Geschlechtstafeln bei

---

*) Die Ansicht Cr.'s, dass Jer. 25, 11. 12. vgl. 27, 7. 29, 10. die 70 J. die Zeitdauer der babylon. Weltherrschaft angeben, und dass dem auch 2 Chr. 36, 21 s. und Dan. 9, 2 nicht widersprechen, ist die durch den klaren Wortlaut geforderte, wogegen *Hofmann* (Die siebenzig Jahre des Jer. u. d. sieb. Jahrwochen des Daniel 1836) mit übel angebrachtem Scharfsinn sie als Angabe der Zeitdauer der Verwüstung Jerusalems und Judas fasst und, gestützt auf den astronom. Kanon des Syncellus, mit Umsturz der bisher gewonnenen festen chronol. Data von 605 (Jahr der Zerstörung Jerusalems statt 588) bis 535 (bis in den Herbst 1 J. des Cyrus) datirt. Versteht man die 70 Jahre der babyl. Weltherrschaft, so ist die Rechnung gar nicht schwierig, wie schon Bengel und Cr. gezeigt haben. Mehr darüber in unserem Comm. zu Zefanja.

Matth. und Luc. *), über den Inhalt des B. Esther, über das apokryph. sogen. 4. Buch Esra's, über die 70 Jahrwochen

---

*) Die Geschlechtstafel bei Mt. ist nach Cr. die des *Joseph*, der von David durch Salomo abstammt; mitgetheilt, theils weil Christus vor Menschenaugen der Sohn Josephs war, theils um die hohe Ehre aufzuzeigen, welcher in Joseph, dem Mann Marias, die salomonische Linie theilhaftig geworden ist und nach Verheissungen, wie Ez. 17, 22 vgl. 3., theilhaftig werden musste, obschon kraft der Drohweissagungen Jer. 36, 30. 22, 30. Ez. 21, 30—32. nach Jojakim und Jechonja kein davidischer König weiter auf dem Wege der Zeugung von der salom. Linie abstammen sollte, also auch nicht der Christ. Aus der Geschlechtstafel Josephs kann nach Cr. nicht auf das david. Geschlecht Maria's geschlossen werden; denn dass Joseph die Maria nur als Stamm- und Familiengenossin habe ehelichen können, erscheint ihm als ein *vetustum commentum.* Ebenso hält er den in Voraussetzung der Richtigkeit dieser Schlussfolge von Jul. Africanus mittelst der Leviratsehe bewerkstelligten Vereinigungsversuch beider Genealogien, als Josephs, für verunglückt. *Sin vero e Josephi stirpe intelligi non potest, ne quidem an Maria, uxor ejus, e tribu Juda, nedum e qua familia oriunda sit, est sane admodum improbabile, genealogiam Josephi bis, Mariae nusquam, descriptam esse. Fides quidem Christiana per se facile utraque careret genealogia, quia eo, quo Jesus Chr. in terra degit, tempore notissimum et ne ab inimicis quidem contradictum fuit, eum esse Davidis filium, veritas autem, quod is sit Christus, e verbis, vita, factis ejus et reliquis argumentis exploratissima est.* Es ist ihm von vornherein unwahrscheinlich, dass Lc., der heidenchristliche, nicht jüdische Leser, wie Mt., vor Augen hat, der 1, 32. Jesum den Erben des Thrones Davids, seines Vaters, genannt und doch wieder, Elisabeth die Verwandte Maria's nennend, dem Zweifel über Marias Abkunft Raum gegeben hatte, die Genealogie Josephs, des vermeintlichen Vaters Christi, und nicht der Maria, geben sollte. Das Vorurtheil, dass Lc. die Genealogie Marias, die einzig wahre Christi nach seiner menschlichen Natur, gebe, wird durch innere Prüfung zur Gewissheit. Das *τοῦ Ἡλὶ* beginnt die Geneal. Christi als Sohnes Maria's, welche auch die altsynagogale talmudische Tradition (?) als Tochter Eli's bezeichnet. Nicht durch Salomo, wie Joseph, sondern durch *Nathan* (den dritten der in Jerusalem gebornen Söhne Davids 1 Chr. 3, 5. 14, 4.) stammt Maria und durch sie Chr. von David ab; die Bedeutsamkeit

Daniels, über die alexandr. Uebersetzung (beiläufig das hebr. Matthäus-Evangelium), über die Makkabäer-Zeit und ihr Ver-

---

der nathanischen Linie (nachdem die salomonische in den Söhnen *Josia's* ihres Anrechts an den Thron verlustig geworden war) tritt schon bei Sach. 12, 12. hervor (in welcher Stelle *Fr. Max. Mauritii*, Mindensche Anzeigen 1764, auch die Namen *Levi* und *Simei*, wie *Nathan*, mit den im Geschlechtsregister des Luk. genannten identificirend, eine indirekte Weiss. der Abkunft des „Zerstochenen" findet). Von dieser stammt der *Serubabel* Sohn *Sealthiëls* des Lc., identisch mit dem Fürsten Juda's, der, wie David, bei den Propheten zugleich als Typus und Ahn des Messias als Königs erscheint Hagg. 2, 20—23. Sach. 4, 6—14. Dagegen ist der Serubabel des Mt. wahrscheinlich mit dem Serubabel Sohn Pedaja's 1 Chr. 3, 18. 19., Sealtiël mit dem 1 Chr. 3, 17. genannten identisch; die Genealogie des Mt. ist nur compendiarisch. Das *τοῦ Καϊνὰν* Lc. 3, 36., welches Bengel gewaltsam durch Accomodation an die LXX mit Rücksicht auf das *ὡς ἐνομίζετο* rechtfertigt, ist nach Cr. ein zu streichendes späteres Einschiebsel. — Die Ansicht, dass Lc. die Stammtafel der *Maria* gebe, ist neuerlich (ohne die Hülfsannahme der Nichtidentität von Sealthiël und Serubabel bei Mt. und Lc.) durch *Ebrard* geschickt verfochten worden, der mit Recht die naive Versicherung *Weisse's*, das ihm auf die „Legitimität der Königswürde Jesu" nichts ankomme, als eine rein persönliche zurückweist. Dagegen ist Cr. von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Abkunft des Herrn von David und zwar im eigentlichen Sinne *ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* Röm. 1, 4. Act. 13, 23., so dass er in Wahrheit *ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ* Act. 2, 30. ist, zu den unablösbaren Gliedern der bibl. Glaubenskette gehört und dass ebendadurch die alt- und neutest. Geschichte nach ihrer menschlichen Seite organisch verkettet sind. Mit Recht schaut er darin eine providentielle Anlage der Geschichte, dass in Serubabel das Haus Davids eine neue über sich hinausweisende, aber doch nur vorübergehende Würde gewann, um die erwartungsvollen Blicke des Volkes darauf zu heften; dass diese Würde jedoch unmittelbar vor der Geburt Christi längst erblichen war, damit er nicht Ehre von Menschen zu nehmen schiene, und dass zwischen David und Christus die nathanische Linie keinen König aufzuweisen hat, damit nach einem augenscheinlichen göttlichen Decorum kein König ausser David der Vater des Christus und dieser also in eminentem Sinne Sohn Davids und Erbe seines Thrones sei (Hypomn. I p. 353 s.). In der That,

hältniss zum Inhalt der prophetischen Verheissung, über die Samaritaner, über Ursprung und Geschichte der jüd. Sekten, über die Umstände und Zeit der Geburt Christi (bes. den Census) — alles Abschnitte, in welchen gar manches Ergebniss neuerer Forschungen vorausgenommen ist, keineswegs veraltet, sondern der Aufmerksamkeit, der sie bis jetzt allesammt entgangen sind, mehr oder weniger würdig.

Hierauf wendet sich Cr., bei seinem Geschichtsentwurf durchweg den prophetisch-theologischen Zweck im Auge behaltend, zu dem zweiten oder letzten Weltäon; die Amtsführung Christi auf Erden bildet die Mitte und Grenzscheide beider, erst nach ihr ist das Reich Gottes ein gekommenes. Der zweite Weltäon zerfällt nach der Schrift in drei Epochen, von denen die erste nur eine γενεά, die zweite fast zwei Millenien, die dritte gerade zwei Millenien fällt. Es sind folgende: **1)** die Zeit des von Jerusalem in alle Welt ausgehenden Evangeliums, eine Epoche von 40 J., vom 30. J. der dionys. Aera, in dem der Herr gelitten hat und zur Herrlichkeit eingegangen ist, bis zum J. 70., dem der Zerstörung Jer.'s. Hier hören

---

dass Christus κατὰ σάρκα der Nachkomme Davids aus dem Stamme Juda ist, nicht blos als Sohn der Verlobten eines Davididen (was nachzuweisen offenbar Matth. laut 1, 16 im Sinne hat), das ist ein durch den ganzen göttlichen Heilsplan gleich stark postulirter Satz, als dass er der ewige Sohn Gottes ist, und nie wird die schriftgläubige kirchliche Theologie der Meinung *Hofmanns* (Weissagung und Erfüllung II S. 34 ff.) beipflichten können, nach welcher zwar Joseph laut der zwei Geschlechtstafeln ein Davidide, *Maria* aber nicht Davididin, sondern wahrscheinl. *Levitin* (in geradem Widerspruch mit Hebr. 7, 12—14), der Herr Jesus also kein Sohn des davidischen Hauses aus ihm selber, sondern eine freie, wunderbare Gabe Gottes an dasselbe sein soll — eine Meinung, durch welche Hofmann den organischen, causalen Zusammenhang der beiden Testamente eben so sehr zerstört, als er ihn sonst nachzuweisen bemüht ist.

wir Cr.'s Ansichten über die Weiss. des Herrn von Jer.'s Zerstörung und dem Weltgericht bei Mt., Mr. und Lc. *),

---

*) *So klar Cr.* den complex-apotelesmatischen Charakter der Prophetie erkennt, der neuerdings von *Hengstenb.* und *Olshausen* auf die Rede des Herrn Mt. 24, 1—36 (Lc. 21, 5—36. Mr. 13, 1—32) angewandt worden ist, so entscheidet er sich doch in Betracht der Frage der Jünger nach dem *πότε* und der Zeitangaben, welche die Rede selbst enthält (bes. des grossen Einschnittes, welchen Lc. 21, 24 macht), für eine Zerlegung derselben in gesonderte Abschnitte, wie dies auch von *Ebrard* und zuletzt von *Dorner* (*de oratione Christi eschatologica*, Stuttg. 1844) geschehen ist. Die Jünger, in deren Betrachtung das Ende Jerusalems mit dem Weltende zusammenfiel, fragen 1) nach der Zeit; 2) nach den Zeichen der Zukunft Christi. Der Herr unterscheidet in seiner Antwort die Zerstörung Jerusalems und das Weltende und beantwortet die Doppelfrage in Bezug auf beides. Er redet 1) von dem was der Zerstörung Jer.'s vorhergehen soll und von der Zerstörung selbst V. 4—28.; 2) von seiner Zukunft zum Endgericht V. 29—31. Hierauf 3) die auf Beides bezügliche parabolische Ermahnung V. 32. 33. So viel über die Zeichen mit nur untermischten Winken über die Zeitfolge; es folgt die Antwort auf die Frage nach der Zeit und zwar 1) dass das von der Zerstörung Jer.'s Gesagte (*πάντα ταῦτα*, auf die näheren Begebnisse zu beschränken, worauf es im Lauf der Rede durch V. 36. beschränkt wird, auf das, was dem Einschnitte Mt. 24, 29. und dem noch bestimmteren Lc. 21, 24. voraufgeht) noch in dem gegenwärtigen Menschenalter erfolgen wird; 2) dass das Wissen um Tag und Stunde des Endgerichts der Vater sich vorbehalten hat. So Cr.; dagegen enthält nach Ebrard bereits Mt. 24, 4—14. die vorläufige Beantwortung der Frage nach den Zeichen der Parusie, V. 15—22. die Beantwortung der Frage nach der Zeit der Tempelzerstörung, und von V. 23 an kehrt der Herr zur erstbeantworteten Frage zurück; das *πτῶμα* V. 28 ist das Welt-Aas und die Adler die des Endgerichts, das *εὐθέως δὲ* V. 29. knüpft die Zeichen des Weltendes als rasch eintretend (auch Cr. sieht in *εὐθέως* mehr eine Bezeichnung des *modus*, als der Zeit) an die noch andauernden Tage der V. 9 ff. 23 ff. verkündigten Trübsal der Verfolgung und des Abfalls, das *πάντα ταῦτα* V. 34. sind die sichtbar werdenden Zeichen des Antichristenthums. Ganz anders *Dorner*. Dieser erblickt in V. 4—14. eine mehr doctrinelle, als prophetische Einleitung, die Darlegung der *principia eschatologiam regentia*

über die Prärogative des Petrus, über das Verhältniss des gläubig gewordenen Theils von Israel zu dem verstockten, über

(d. h. der allgemeinen Grundzüge der dem Ende zustrebenden Geschichte des Reiches Gottes), auf welche dann V. 15 ff. die nähere concretere Anwendung derselben auf die Geschichte folgt, und zwar so, dass V. 15—28. die *grandis strages Judaismi*, V. 29 ff. von dem *occasus Paganismi* anhebend das Weltende schildert. Die vom Himmel fallenden Sterne bezeichnen tropisch die durch das Heidenthum göttlich verehrten himmlischen Naturmächte, die das Evangelium, einen höheren Himmel öffnend, gleichsam herabgestürzt hat, das *κόπτεσθαι* V. 30. bezeichnet die *universalis mundi poenitentia.* Somit ist das was Lc. 21, 25. 26. gesagt wird, die tropische Schilderung der geistlichen Ereignisse, welche die *καιροὶ τῶν ἐθνῶν* V. 24. füllen, und das *εὐθέως δὲ* Mt. 24, 29. knüpft den Untergang des Heidenthums als unmittelbare Folge an den vorher geschilderten des Judenthums. Nachdem bereits das *ἄχρι* des Lc. 21, 24. (vgl. Röm. 11, 25) darauf gedeutet hat, dass es mit dem jüdischen Volke, ungeachtet der zwischeneingekommenen Hegemonie der Heiden im Reiche Gottes, nicht aus sei, spricht der Herr dies noch deutlicher Mt. 24, 34. aus. Diese Stelle ist nach *Dorner* die Grundstütze des apost. und kirchlichen Glaubens, dass das jüd. Volk bis auf das Ende der Geschichte des Christenthums aufbehalten und gleicher Gnade mit den Heidenvölkern theilhaftig werden soll; *γενεὰ* ist ihm also das jüdische Volk als solches (wie auch Stier). Diese letzten scharfsinnigen Versuche, die Rede des Herrn schematisch zu zerlegen, werden hoffentlich dazu beitragen, die Unzulässigkeit eines solchen Verfahrens fühlen zu lassen und die zuletzt von *Hofmann* (Weissagung und Erfüllung II S. 273 ff.) auf Grund des Charakters der Prophetie und der Heilsentwickelung überhaupt durchgeführte Ansicht zu rechtfertigen, dass in der mehr pragmatischen als chronologischen Anschauung des Herrn die jerus. Drangsal und das Ende der Weltgeschichte sich eng zusammenschliessen; denn „das Ende beginnt mit dem Anfange der Drangsal und ist vollbracht mit der Erscheinung des Menschensohns.“ Und: „Es geschieht der Wahrhaftigkeit und der erbarmenden Liebe Gottes gleicher Massen ein Genüge, wenn der Anfang des Endes [welchen wirklich das damalige Geschlecht erlebte] zur bestimmten Zeit eintritt, aber der Schluss desselben sich verschiebt, so dass zwischen den beiden Endpunkten eine Kluft gelassen wird, eine Zeit der Bekehrung für die Heidenwelt und der Busse für

die Stellung der Erstlingsgemeine zum mosaischen Gesetze, über die Erfüllung der Prophetie in der Zerstörung der heil. Stadt und den sie begleitenden Umständen, über die schnelle Ausbreitung des Ev. während der 40 J. nach der Himmelfahrt.

Es folgt **2)** die Zeit, während welcher das Reich Gottes (d. h. die geistlichen Wohlthaten und Früchte dieses Reiches) von den Christum verwerfenden Juden genommen, den glaubensgehorsameren Heiden gegeben und Jerusalem von den Heiden zertreten wird. Wir finden hier, wie durchweg, hervorgehoben, dass die Heidenvölker nicht etwa in die Stelle des Volkes Israel eingetreten sind, sondern dass Israel, näml. das gläubiggewordene, die Grundlage der neutest. Kirche bildet, während die ungläubige Synagoge nur einen Theil des Volkes, abgerissene Zweige des guten Oelbaumes, umfasst. In diese zweite Epoche fällt das Auftreten des Antichrists, des siebenköpfigen Thieres aus dem Meere, desen Zeitdauer in drei Perioden zerfällt; der Aufenthalt der Kirche in der Wüste; die sieben Drommeten und das dreifache Wehe während der drei letzten — worüber Cr. auf Grund der Apokal., mit Vergleichung des Daniel, sich hier übersichtlich weiter ausspricht.

Die **3.** Epoche umfasst die Zeit des glücklichen glorreichen Zustandes der Kirche, wo alle Völker zu Christo sich bekehren und der bisher widerspenstige Theil des jüd. Volkes, nach Vertilgung der Gottlosen, gerettet wird und inmitten seines neu gesegneten Heimathlandes in einen Zustand desto grösseren und dauernderen Glückes eintritt. Diese Epoche

---

Israel." Wie lange oder wie kurz es währen wird, bis der Schluss eintritt, das ist es, was auch der Sohn Gottes im Stande seiner Selbstentäusserung nicht weiss; *nam per passionem consummandus erat, priusquam arcana illa tempora aperiret Apoc.* 5, 5. (Hypomn. I p. 519).

füllt genau zwei Millenien; die Apokal. (deren Zweck es ist, das stufengängige Aufsteigen der Kirche von Schmach zur Herrlichkeit zu schildern) ist hier nur kurz, denn es ist ein von den Knechten Gottes und Propheten vielfach verkündigtes Geheimniss, welches nun vollendet werden soll Apok. 10, 7. Das erste Millenium ist das der Gefangenschaft des Satans, das zweite das des Regierens des Märtyrer im Himmel (nicht eines tausendjährigen Reichs Christi auf Erden, dessen Reich ja nach der Schrift ein ewiges, von keiner Zeit umgrenztes ist). In dieses zweite Mill. fällt, nachdem der Satan wieder entfesselt, der Vernichtungszug Gogs und Magogs, nach deren Niederlage die Kirche in gesteigerter Herrlichkeit den noch übrigen Theil des zweiten Mill. durchlebt. Nach diesem greift wieder unter Mitwirkung des Satans die äusserste fleischliche Sicherheit um sich und plötzlich bricht der Tag des Weltgerichts ein, und das gegenwärtige Weltalter mündet in die Ewigkeit.

Hiermit ist der grosse geschichtliche zweite Abschnitt der *Hypomnemata* zu Ende. Es folgt der dritte von den Hülfsmitteln und Erfordernissen zum Verständniss der Prophetie. Dahin rechnet Cr. vorerst die intellektuelle wissenschaftliche Befähigung (obschon er zugleich betont, wie sehr die Anwendung der wissensch. Fähigkeiten vom Willen und Herzenszustande abhängig ist), und zwar a) die Kenntniss der Sprachen. Wir treffen hier treffliche Bemerkungen über die der hebr. Sprache vorgeworfene Armuth und Vieldeutigkeit, so wie über das Verhältniss des neutest. Sprachidioms zum alttest. und klassischen; auch die *critica sacra* erkennt Cr. nicht allein im N., sondern auch im A. T. für berechtigt an, bemerkt jedoch, dass im A. T. wohl nur der erzählende, bes. genealogische Theil die oder jene Textbesserung fordere und dass die Kritik von nüchterner Wahrheitsliebe, nicht aber

vor muthwilliger Neuerungs- und Zerstörungssucht sich leiten lassen müsse. b) Die Kenntnis und Geschichte der Geographie, wobei bemerkt wird, dass oft scheinbar geringfügige Punkte der Geschichte in der „göttlichen Kosmologie“, in dem Haushalt des Reiches Gottes von höchster Bedeutung sind, und dass oft die Geschichte ebensoviel Licht von der Prophetie, als diese von jener empfängt. c) Kenntniss der Schrift selbst nach ihrem Zusammenh. in Folge sorgsamer fleissiger Lesung, durch welche allein wir uns des nöthigen geschichtlichen Apparats bemächtigen und zu umsichtiger Kenntniss des Systems und Charakters des Reiches Gottes, so wie des Zusammenhangs der biblischen Lehre gelangen. Cr. spricht hier über die mannigfachen Arten, wie die Schrift sich selbst auslegt, und über die Nothwendigkeit, auf die allgemeinen Regeln (die Grundzüge einer wahren proph. Hermeneutik) zu achten, denen die spätern Propheten und bes. die Apostel in Auffassung der früheren Propheten folgen. Dann werden die dem Ausleger des proph. Wortes nöthigen sittlichen Eigenschaften besprochen: er muss unter der Zucht der Gnade stehen, sonst tappt er bei dem grossartigsten gelehrten Apparat doch im Finstern — ein nicht genug zu beherzigender Paragraph *).

Nächst der intellektuellen und sittlichen Befähigung setzt das Verständniss der Propheten auch voraus, dass die Zeit da ist, wo nach göttlicher Vorsehung die Kirche den Schlüssel zu

---

*) Ueber die zum Verständniss der Schrift nothwendige *cognitio affectuum* (oder, wie *Danhauer* in seiner Hermeneutik es ausdrückt, die *viva repraesentatio τῆς συνηθείας τοῦ γράφοντος*) und die dazu nöthige ebenbürtige geistliche Herzensbeschaffenheit habe ich nichts Gründlicheres gelesen als die *delineatio doctrinae de affectibus, quătenus ad hermeneuticam spectat* in *A. H. Francke's Manuductio ad Lectionem Scr. S. p.* 173 *ss.* und *Praelectiones Hermeneuticae p.* 193 *ss.*

dem oder jenem ihr eben jetzt zu wissen nöthigen, bisher dunkeln Theile des proph. Wortes empfangen hat. Cr. führt als Beispiel die Apokal. an, die, obschon der Kirche in allen Zeiten ihren Grundgedanken nach verständlich, doch erst jetzt im Einzelnen bestimmt verstanden werden könne, während das Verständniss des Hohenliedes und der letzten Capp. des Ezechiel *) noch der Zukunft vorbehalten bleibe. Er verwahrt sich gegen den Vorwurf der Schwärmerei, wenn er behaupte, dass das Verständniss der Propheten stets einen gewissen Grad des nie völlig untergegangenen proph. Charisma 1 Cor. 12, 10. erfordere, und dass dasselbe, wenn auch mittelbar unter Gebrauch aller ordentlichen Mittel, doch stets von Gott, je nach den Bedürfnissen der Kirche und der Treue des Einzelnen, dargereicht werde. Alle Hülfsmittel müssen aber in ihrer Handhabung vor allem dahin gerichtet werden, den rechten

---

*) Mit grosser Zuversicht spricht sich für die buchstäbliche nicht-allegorische Fassung dieser Capp. Hess in den Briefen über die Offenb. aus, durchweg und bes. S. 130—136: „Es kommt denn so, dass unser Herr, der einst von seiner eignen Nation verworfen und gekreuzigt ward, von ebenderselben nun öffentlich und förmlich anerkannt und in dem wiederhergestellten Tempel verehrt wird und dass, wie Israel ehemals so oft um der Verwerfung seines Gottes und Messias willen unter der Weltvölker Herrschaft gerieth, diese Völker nun hinwieder ihm, dem seinen Messias anerkennenden, seinem Gott wieder getreuen Israel sich unterwerfen. Von diesen tief in dem theokratischen Plane liegenden Umschwung der Sachen findet man die deutlichsten Winke schon in vielen Stellen des A. und N. T.“ Dagegen bescheidet sich Cr., dass Ez. 40—48 ein Räthsel sei, dessen Inhalt und Lösung in den Apok. 11. beschriebenen Zeitabschnitt der herrlichen Endzeit falle (Hypomn. III p. 73); entschieden aber stellt er eine Wiederherstellung des Ceremonialgesetzes in Abrede, nur unter Bildern von dem zu ihrer Zeit gewöhnlichen Gottesdienst pflegen die Proph. etwas Gleichgeltendes, aber zugleich Besseres vorherzuverkündigen (Gnomon zu Jes. S. 122 ss.).

Gesichtspunkt zu finden, aus dem die Weiss. zu betrachten ist; man muss sich gleichsam in die Person des redenden Propheten, *seine* Zeit und die Verhältnisse, unter denen er redet nnd durch die der Zweck seiner Rede und ihre besondere Gestaltung gegeben ist, hineinversetzen.

Von den Hülfsmitteln zum Verständniss der Prophetie wendet sich Cr. zu den Hindernissen desselben; dahin rechnet er 1) die übermässige Werthlegung auf Autoritäten. Er spricht hier über den Missbrauch, der mit der Autorität berühmter Ausleger, der Kirche (näml. der *ecclesia repraesentativa*, welche keineswegs dem bibl. Begriffe der Kirche entspreche), der alten Uebersetzer, des Alterthums und seiner Ueberlieferungen, namentlich auch der jüdischen, getrieben wird; 2) die fleischlich buchstäbische Auslegungsweise, welche nach der Weise der Juden Christum zu einem König im niedrigen irdischen Sinne macht und den erhabensten vollgewichtigsten Weissagungen genug gethan zu haben meint, wenn sie dieselben, statt auf die zeitliche und ewige Herrlichkeit der Kirche, auf nicht eben bedeutende Begebnisse der alttest. jüd. Geschichte bezieht und, was darüber hinausragt, als dithyrambischen Flitter beseitigt. Aber ebenso verwerflich ist 3) die dem anderen Extrem verfallene Auslegungsweise, welche das ohne weiteres vergeistigt, was ihren Glauben übersteigt und ihren Philosophumenen widerstreitet. Durch diesen falschen Spiritualismus werden von Vielen die Verheissungen von den zeitlichen der Kirche bestimmten Wohlthaten, von der Herrschaft des Evangeliums unter allen Völkern, von den auf den Sturz des Antichrists folgenden Gütern, von der Wiederherstellung des jüd. Volkes, von den dem Lande Israel bevorstehenden Segnungen verflacht. Dieser Spiritualismus würde sicher auch die Auferstehung der Todten geistig fassen, wenn hier die Apostel dem Irrthum nicht zuvorgekommen wären 2 Tim. 2,

18. 1 Cor. 15; — 4) das verkehrte Streben, die Weiss. auf Begebnisse der neueren Zeit zu beziehen; 5) die masslose Hast, Alles von Christo auszulegen, wodurch die christologische Deutung auch da, wo sie berechtigt ist, verdächtigt und der immer schamloser hervortretenden Profanität Vorschub geleistet wird; 6) die unzeitige Geltendmachung der Siebenzahl in Periodisirung des Weltalters oder des zweiten Weltäon insbes. Cr. steht hier auf Seiten Bengels gegen die coccejische Schule; er verwirft die Annahme einer 6000jährigen sowohl als einer 7000jährigen Weltdauer, und bekennt sich zwar zu der Bengelschen Eintheilung des Weltalters in 7 dem Tagsiebent der Schöpfung entsprechende Chroni, aber als zu einem nicht in die Auslegung der Propheten einzutragenden Schlusssatz. Was Cr. hier über die Bedeutung der Siebenzahl überhaupt, bes. über die geheimnissvolle Heptas im Wesen des h. Geistes sagt, ist höchst beachtenswerth: *quemadmodum salva naturae infinitae unitate et simplicitate in ea trias ὀνομάτων est, quorum unumquodque moraliter agit ideoque persona appellatur, sic in natura Spiritus S. bene potest alius generis arcana heptas inesse, cujus virtus multiformis influit in effectus et in futura vita intelligibilis erit;* 7) die Meinung, dass die Weiss. von der Herrlichkeit des N. T. längst alle erfüllt seien, dass jetzt die letzte und zwar sehr kleine Periode des Weltalters im Ablauf begriffen sei und das Weltende nahe bevorstehe. Das Cr. hier die antichiliastische Ansicht, die sonst fast als Abzeichen der Orthodoxie galt, im Auge hat, bedarf wohl keiner Bemerkung. Er behauptet dagegen, dass die Heidenbekehrungen und die reiche Fülle der Geistesgaben in der apostol. Zeit die nicht blos geistlich zu verstehenden Weiss. noch nicht erschöpfe und dass am allerwenigsten ihre äussere leibliche Seite als erfüllt durch

die mit Constantin des Grossen Bekehrung zum Christenthum beginnende Zeit gelten könne; denn der innere Zustand der Kirche, an sich damals schon elend, wurde seit dieser Zeit immer elender, bei nicht einmal andauerndem äusserem Glücke; 8) die Annahme einer gänzlichen und endlosen Verwerfung des jüdischen Volkes, mit Darangabe der durch die Schrift selbst verbürgten Hoffnung, dass nach Vertilgung der halsstarrigen Menge der Rest Israels sich zu Christo bekehren und als ein heiliger Same fortbestehen soll, den Gott von neuem segnen, mehren und an dem er sich verherrlichen will. Cr. verweist hier auf seine Vorr. zu Sam. Benj. Fehrens Abh. von der noch bevorstehenden Bekehrung der Juden *); 9) die zu günstige Ansicht von dem Zustande der Gegenwart, von der Reinheit und dem glücklichen Zustande der Kirche seit der Reformation, welcher noch keinesweges der von den Proph. als ἀποτέλεσμα bezeichneten Herrlichkeit entspricht. Noch ist der grösste Theil der Erdbewohner nicht christlich und der christliche grösstentheils unchristlich, und die Reformation, obgleich sie dem Papste viele Länder entrissen hat, hat doch weder den Papst weggeschafft, noch die Natur des Papstthums gebessert, noch die römische Hierarchie in engere Schranken gewiesen. Was Cr. hier von der auch unter Protestanten sich häufig findenden Bewunderung der päpstlichen Hierarchie sagt, hat als ernste Mahnung auch für unsere Zeit noch seine Geltung, wie überhaupt dieser ganze Paragraph (§ 162 fin.), auch das

---

*) Dagegen bezeichnet *Mursinna* (Dogmat. 1777) die vermeintlich zukünftige Bekehrung der Heiden und Israels als blose *pia vota* ohne festen Schriftgrund und *Joh. Chr. Döderlein* beantwortet 1781 die Frage: Giebt uns die Bibel Hoffnung zu einer künftigen allgemeinen Judenbekehrung? in einer bes. geistlosen Schrift verneinend!

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

über die noch immer zu fürchtende Macht des Papstthums und die der protestantischen Lehre durch den Unionsgeist (*coëuntibus per syncretismum diversis partibus et propter rationes politicas de tuenda una religione conspirantibus*) drohende Gefahr, wie prophetisch aus der Mitte unserer Zeitverhältnisse heraus geredet ist.

Die zehn Schlussparagraphen kündigt Cr. sehr anspruchslos an als einige Bemerkungen zum richtigen Verständniss und zur rechten Behandlung der Weiss. der h. Schrift; aber diese Regeln und Cautelen, noch jetzt nicht veraltet, enthalten die tiefgedachte Grundlegung einer prophetischen Hermeneutik. Wir theilen sie zwar nur auszüglich, aber doch vollständig mit, weil uns diese Principien der proph. Exegese am besten in den Stand setzen, Cr. recht zu würdigen.

1) Man meine nicht, dass jeder Text, für sich genommen, hinlänglich verständlich sein müsse, und man verflache ihn nicht (am allerwenigsten naturalistisch) dadurch, dass man die zwar im bürgerlichen Leben, aber nicht in der Schriftauslegung gültige Maxime *in obscuris paucissima sumenda* darauf anwendet, indem man von den Geheimnissen des Glaubens das verhältnissmässig Wenigste darin gelten lassen will. Zwar muss jedes göttliche Wort der Zeit, der es gegeben wurde, in soweit verständlich gewesen sein, dass es seinem Zwecke in Bezug auf sie entsprach; aber zum Theil war es nur der generische Sinn, und die nähere Bestimmung und Enfaltung seines Inhalts blieb der Folgezeit vorbehalten, so dass also der Ausleger (ohne deshalb das Undeterminirte textwidrig zu determiniren) sich der späteren Bücher als Schlüssel zum Verständniss der älteren bedienen muss, in Voraussetzung ihrer Einheit in der Substanz des Glaubens. Uebrigens darf die

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Frage nach dem wahren Sinn der Prophetie, welcher nach dem Absehen des h. Geistes der wahre ist, nicht vermengt werden mit der Frage nach den Schranken der Erkenntniss, die bei den Propheten selbst stattfanden, noch weniger mit dem Mass des Verständnisses auf Seiten des ihnen gleichzeitigen Volkes. Nach dem göttlichen Plane des Gnadenreichs war dem N. T. eine klarere und reichlichere Erkenntniss aufbehalten, als dem A. T. verliehen war; die Erkenntnissstaffeln dürfen nicht verwechselt werden, aber wo die alttest. Weiss. undeterminirt und allgemein ist, muss sie dennoch gemäss der im N. T. hinzugekommenen Determination ausgelegt werden. **2)** Die Dinge, welche die Proph. weissagen, werden gewöhnlich *complexe* dargestellt, d. h. nach einer sie ihrem ganzen Umfange nach summarisch umfassenden Anschauung, und κατὰ τὸ ἀποτέλεσμα, d. h. so wie sie, angelangt auf ihrem Gipfelpunkt, sein werden, ohne Angabe ihrer einzelnen Theile, der stufengängigen Aufeinanderfolge ihrer Grade, der zwischen der Gegenwart und der ferneren Zukunft, in welcher sie sich vollkommen erfüllen, mitteninne liegenden Zeitabschnitte und Uebergänge, die sie zu durchlaufen haben. Diese Anschauungs- und Darstellungsweise entspricht dem Zwecke der Prophetie, welche in Betracht der menschlichen Schwäche und Gefahr, in fleischliche Sicherheit zu fallen, dem Glauben den fernen Gegenstand in nächste Nähe rückt und in der Beschreibung dasjenige hervorhebt, was ihn am festesten stützen kann; man hat sich zu hüten, solche Schilderungen, weil sie sich noch nicht völlig erfüllt haben, für übertreibend oder uneigentlich zu halten. Die Propheten schauen vermöge des Lichts göttlicher Erleuchtung das Zukünftige, wie wir den Sternenhimmel; die Sterne liegen gleichfalls für uns wie auf Einer Fläche, wir unterscheiden nicht ihre Entfernung von

uns und des einen von dem andern *). Damit ist aber nicht gesagt, dass die Propheten nicht dennoch hier und da auch Einzelheiten weissagen, deren Erfüllung der Vollendung des Reiches Gottes vorausgeht. **3)** Die Proph. verbinden mit der auf das N. T. bezüglichen Heils- und Gerichtsverkündigung die praktische A n w e n d u n g auf i h r e Z e i t, sie ziehen Nutzanwendungen daraus für die Zeitgenossen je nach der so oder so gearteten sittlichen Beschaffenheit derselben. In solchen Fällen hat man die Weiss. nicht zu verflachen und auf solche Zeiten, in denen, ä u s s e r l i c h gefasst, dieselben sittlichen Zustände sich vorfinden, zu beschränken; vielmehr ist in derartigen Sittenschilderungen (nam. da, wo von grobem Götzendienst die Rede ist) das der Gegenwart Entsprechende nur als die zeitliche Erscheinungsform des seinem Wesen nach auch für die Erfüllungszeit Gültigen zu fassen.

4) Wenn die Proph. von Dingen, welche in die fernen Zeiten des N. T. fallen, weissagen, so gebrauchen sie Namen von damals bekannten Dingen, Völkern und Typen statt des Namens der ihnen entsprechenden zukünftigen Dinge, deren Namennennung und deutlichere Beschreibung damals noch nicht an der Zeit war. **5)** In den proph. Reden werden die Dinge zwar stets der Wahrheit gemäss, aber nicht überall nach ihrer c h r o n o l o g i s c h e n Ordnung dargestellt; der chronologischen Darstellungsweise wird häufig als die geeignetere eine p r a g m a t i s c h e vorgezogen, durch welche die Dinge nach andern tieferliegenden Gesetzen in Beziehung zu einander gestellt werden. Zuweilen wird die chronol. Folge nur im Ganzen und Grossen festgehalten, immer ist die proph. Ge-

---

*) Aehnlich Bengel zu Mt. 24, 29 (vgl. Leben von Burk S. 355 f.): *Prophetia est, ut pictura regionis cujuspiam, quae in proximo tecta et calles et pontes notat distincte; procul, valles et montes latissime patentes in angustum cogit.*

dankenfolge durch die Zeitverhältnisse gemäss dem praktischen Zwecke der Weissagungsrede motivirt. **6)** Das Reich Christi, welches die Proph. verkündigen, heisst zwar mit Recht ein geistliches, sein Charakter ist geistlich, es ist kein *Weltreich*; aber da, wie Christus selbst, so auch sein Reich durch Schmach zur Herrlichkeit durchbricht und nicht blos innerlich bleiben, sondern auch äusserlich werden und alle Reiche der Welt in sich aufheben soll, so hat man die Verheissungen von dem künftigen glückseligen Zustande der Kirche auf Erden nicht zu vergeistigen, sondern eigentlich zu fassen. Denn zwar ist das Reich Christi ein geistliches und himmlisches, insofern es in unendlich höherem Sinne ein Reich ist als *die* Reiche dieser Welt, insofern es den Gottmenschen *selbst* zum König hat und nicht *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* ist, aber die Stätte dieses Reiches ist nicht blos der Himmel, sondern auch die Erde, es ist unsichtbar in seinen Wirkungen auf die Seelen, geht aber auch einer immer herrlicheren sichtbaren Offenbarung entgegen *).

---

*) Es ist eins der Zeichen des um sich greifenden Greuels der Verwüstung, dass *Töllner* (System der dogm. Theol. B. III S. 274) nur ein unsichtbares himmlisches Reich Christi kennt, nämlich die christliche Religion mit ihren Lehren und Wohlthaten, wie *Less* (Prakt. Dogm. S. 422) den „Ausdruck der jüdischen Theologen-Sprache“ übersetzt, und dass *Keil* in seiner *Historia Dogmatis de regno Christi* (1781), die geistliche unsichtbare Innenseite des Reiches Gottes völlig leugnend, darunter nur ein weltliches versteht, welches nach der irrthümlichen Hoffnung der Apostel, der Jesus sich accommodirt habe, mit dessen Wiederkunft kurz nach seinem Hingang sich verwirklichen sollte. Dagegen irrten, wie Cr. in den zwei Progr. *de errore primorum et imbecillium Christi discipulorum* (1769) gezeigt hatte, die Jünger darin dass sie 1) zur Erfüllung dessen, was sie nach den Verheissungen von Christo erwarteten, nicht so grosse vorhergehende Leiden bis zum Kreuzestod herab für nöthig erachteten, und dass sie 2) alles das, was von der Herrlichkeit des Reiches Gottes Moses und die Propheten summa-

7) Die Proph. pflegen das gesammte Werk Gottes, obgleich es aus vielen Theilen besteht und durch ein Ineinandergreifen der mannigfachsten Thatsachen innerhalb des Bereichs des Creatürlichen zum Ziele gelangt, als Eins darzustellen, wie es denn auch ein organisches, in allen seinen Theilen Einem Zwecke zustrebendes Ganze bildet. Das Ziel des Werkes Gottes kann man philosophisch als die Verwirklichung einer moralischen Weltordnung bezeichnen, nach der Schrift ist es das Reich Gottes oder concret Christus, zu dem Alles gemacht ist Col. 1, 16., unter dem nach einem ewigen Rath-

---

risch zusammengefasst hatten, die Vollendung aller Verheissungen, den höchsten Gipfel (τὴν ἀκμήν) ihrer Erfüllung in dem Einen damaligen Menschenalter erwarteten. Nur vorübergehend mit einem *quare miror* berührt Keil diese auf der Göttlichkeit und Wahrheit der Prophetie ruhende Ansicht (Opusc. I p. 78). Aber *J. J. Hess* spricht in seinen Schriften mit grosser Klarheit und Unumwundenheit die richtige Anschauung des Reiches Gottes aus (zusammengefasst in den 1808—1809 geschr. Briefen über die Offenb.) und die Bützowschen Kritischen Sammlungen bemerken in den lesenswerthen Recensionen über *Baums* Versuch über das Nationalreich Christi und *Joh. Aug. Weise*, das wahre Reich Gottes schriftmässig untersucht (beide 1783, jene bis zum Extrem materialistisch, diese einseitig, aber im besten Sinne spiritualistisch) sehr treffend, dass die Zeittheologie Christum zu einem stoischen König mache (*omnis sapiens rex*) und seinen Thron mit einem Katheder vertausche. In gleichem Sinne legt *de Marées* in seinem goldnen Büchlein: Was sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei? (1796) als beinahe 80jähriger Greis, von heiligem Zorn gegen die Zeittheologie erfüllt, die mehr als jüdisch das Wesen der Güter des N. T. in Schatten verwandele, das schöne Zeugniss ab: „Er, den weder die Weisheit der Griechen noch die Macht der Römer hindern konnte, das Reich des lieben Sohnes Gottes zu errichten, den wird auch jetzt weder die Kritik der speculirenden Philosophen noch die Wuth der europäischen Cannibalen abhalten, dass nicht noch die Reiche der Welt des Herrn und seines Christus werden. Der Geist und die Braut sprechen in dieser Erwartung: komme, ja komme bald, Herr Jesu!“

schluss alle Dinge als unter Ein Haupt verfasst werden sollen Eph. 1, 10. Dieses Reich vollendet sich in zwei grossen Hälften; die erste, das System der Wahl zwischen Gutem und Bösem, weicht mit dem Weltgerichte einem andern Systeme, *dem* der Scheidung der Guten und Bösen, der gegenwärtige Aeon geht in die Ewigkeit über; auf der höchsten Stufe seiner irdischen und zeitlichen Glorie angelangt, tritt das Reich Gottes in die vollendete Glorie der zukünftigen Welt ein. Die Proph. nun fassen oft, ohne zwischen dem allgemeinen Endgericht und den ihm vorausgehenden specialen, zwischen der zeitlichen und ewigen Herrlichkeit der Kirche zu scheiden, das ganze folgemässig sich vollendende Werk Gottes als Ein Ganzes zusammen. Das Zukünftige steht als gegenwärtig oder doch als nahe, als herbeieilend vor ihnen; das von Gott Beschlossene gilt ihnen als schon vollzogen, ihre Anschauung erhebt sich über Zeit und Raum, wie die göttliche über diese endlichen Schranken unendlich erhaben ist Ps. 90, 4. **8)** Dass die Weiss. sich *per partes* erfüllen, hat seinen Grund nicht immer und allein in ihrem complexen und apotelesmatischen Charakter, sondern auch darin, dass sie oft von einem Subjekt handeln, welches mit einem allgemeinen oder collektiven Namen bezeichnet wird, unter dem also mehrere Individuen zusammengefasst werden. Es ist nicht nöthig, dass alles von einem solchen Subjekt Ausgesagte allen Individuen, oder allen in gleicher Weise und gleichem Sinne zukomme. Es kann geschehen, dass in andern Individuen andere Theile des Vorherverkündigten, ferner, dass gewisse Weiss. an einem Subjekt *primario*, an andern *secundario* sich erfüllen, endlich dass, wenn das Prädikat ein allgemeines ist und mehrere Species unter sich begreift, einigen Individuen des Subjekts die eine Species, andern die andere eigne. So ist 2 Sam. 7. זרע דויד ein Sammelname; der Tempelbau geht auf einen der

nächsten Nachkommen Davids, dagegen ist die Ewigkeit des dav. Reichs, die unmöglich sich in einer unendlichen Regentenreihe erfüllen konnte, in Christus, dem ewig herrschenden Davididen, zur Wahrheit geworden. **9)** Wo die Prophetie sich in schematische, allegorisch-malerische Darstellung verhüllt, muss man vor allem die rechte Vorstellung von dem Gemälde selbst zu gewinnen suchen, ehe man an die Deutung der Bilder geht und das Urbild (Archetyp) oder Gegenbild (Antityp) nachweisen kann, dem das Ganze nach dem beabsichtigten Gesammteindruck seiner einzelnen Züge entspricht. **10)** Man hat sorgfältig zu unterscheiden, wo in den Weiss. die Worte eigentlich zu fassen sind, und wo uneigentlich, tropisch, figürlich, ferner, wo man das Urtheil, wenigstens theilweise, besser zurückhält, bis die Erfüllung selbst die Worte in das rechte Licht setzt oder der Fortschritt der kirchlichen und überhaupt geschichtlichen Entwickelung mehr Mittel des Verständnisses darreicht. Jedoch hat man sich zu hüten, dass man nicht ohne triftige Ursachen aus Kleinglauben oder irgend welchem sittlich unreinen Beweggrunde sich der uneigentlichen Auffassung zuneigt. Allgemeine Regeln darüber, was bei den Proph. eigentlich, was uneigentlich zu fassen sei, lassen sich hier so wenig, als bei einem menschlichen Buche, aufstellen; vielmehr entscheidet in jeder Stelle nach den gültigen denk- oder auslegungsgesetzlichen Regeln die sorgfältige Erwägung der betreffenden Stelle im Textzusammenhange und im Zus. der Schrift überhaupt, bes. die Vergleichung der Sach- und Wortparallelen.

Nun folgt eine Reihe von Bemerkungen zur Erleichterung des Urtheils über eigentliche oder uneigentliche Fassung, alle die erfahrungsgemässen Ergebnisse fleissiger Beobachtung. Wir heben nur einige hervor, welche Cr.'s Standpunkt am meisten kennzeichnen. **a)** Man hat auf sprüchwört-

l i c h e Redensarten zu achten, welche zum Theil hyperbolisch sind, sonst sich aber vor Abschwächung durch Annahme von Uebertreibungen zu hüten. **b)** Die Schrift entnimmt ihre Tropen nicht blos dem Naturreich, sondern bes. aus dem *vorbildlichen* Haushalt des A. T. und aus der Geschichte der Völker, die im Gesichtskreise der Gegenwart des Proph. liegen und diesem theils die Heidenvölker insgesammt, theils das dem Reiche Gottes feindliche Weltreich repräsentiren. **c)** Individuelle Bestimmungen des Orts, der Zeit, des Stammes u. dgl. heischen die eigentliche Fassung, welche somit überall (zumal wenn sie nichts irgendwie Widersinniges besagt) voraussetzungsweise anzunehmen sein wird, wo von dem Lande und Volke Israel (*im* Gegensatz zu den Heidenvölkern) mit individ. Be*stimm*ungen die Rede ist. **d)** Christus wird dargestellt als der König der Juden oder Israels, die Heidenvölker als solche, die sich zu Jehova bekehren und so in die Gemeinschaft des wahren Israel eingehen und mit ihm Einen Leib unter Christo, dem Haupte, bilden, zugleich mit Israel theilhaftig der göttlichen Kindschaft. Die Aufnahme der Heidenvölker in die Kirche soll durch Israel vermittelt werden, so dass Jerusalem die Mutterstadt des Gottesreichs bleibe. Von Israel wird zweierlei geweissagt, einerseits dass Gott ihnen ein neues Herz geben will, andererseits ihre äusserste Blindheit und Verstockung; das anscheinend Unvereinbare erfüllt sich an den zwei verschiedenen Theilen des Volkes, in die es sich mit dem Eintritt des N. T. spaltet (Kinder der S a r a und Kinder der H a g a r, des h i m m l i s c h e n Jerusalem und des i r d i s c h e n, welches, obschon ein Bild des himmlischen, dadurch, dass es Christum verwirft, eine heilige Stadt zu sein aufhört). Jener Verstockung halber wird Israel die Verwüstung des Landes und die Zerstörung über die Völker angedroht; aber eine endlose Verwerfung Israels wird schlechthin und auf das vielstim-

migste verneint. Das Land Kanaan ist ihnen zu beständigem Besitze angewiesen. Wenn Gott sich an Israel wieder herrlich als Bundesgott offenbaren und als solcher von allen Völkern anerkannt sein wird, so tritt Israel wieder inmitten seines Landes in eine bis zum Weltende dauernde Glückseligkeit ein und, wo der Feind es angreift, wird es wunderbar vertheidigt. Die Zeitfolge dieser Begebenheiten ist aus den Reden des Herrn, den paulinischen Briefen und der Apokal. ersichtlich. Das Alles sind Worte Gottes, die so wahr sein müssen, als alle und jedes. Es ist besser Gott die Ehre zu geben, dessen Macht, das Unerfüllte zu erfüllen, durch das bereits Erfüllte verbürgt wird, als die betreffenden Texte zu vergeistigen oder hyperbolisch zu verflachen. Nein, wenn das A. T. von Christo, dem Könige Israels, von der Herrlichkeit Zions und Verwandtem redet, so ist sie nicht uneigentlich zu verstehen, als ob Israel nur die uneigentliche Bezeichnung der Kirche, seines Gegenbilds, wäre. Zwar sind alle wahren Christen aus den Heiden ein Theil des Israel *κατὰ πνεῦμα*; aber die Grundlage des geistlichen Israel ist, wie die Erfüllungsgeschichte zeigt, der gläubige Theil des Israel *κατὰ σάρκα* geworden.

e) U n s i c h t b a r e h i m m l i s c h e Dinge erscheinen in den proph. Visionen und in Folge solcher auch sonst oft in l e i b l i c h e n, in die Sinne fallenden F o r m e n (wie die vier throntragenden Cherubim und die mannigfaltigen Engelgestalten in der Apokal.); bei dieser veranschaulichenden Verleiblichung muss man festhalten, dass die Bilder Wahres und Wirkliches bezeichnen, dass ihnen vorhandene Wesen entsprechen und die Verschiedenheit in den Bildern und ihren Theilen auf eine wahre Verschiedenheit unsichtbarer Dinge deutet, so jedoch, dass man nicht Alles, was vom Bilde gilt, ohne Weiteres auch dem Urbilde zuspricht, da ja z. B. eine Statue den Gegen-

stand nach ganz andern Regeln darstellt als ein Gemälde. Das, was die proph. Symbole darstellen, muss mit Vorsicht aus dem gesammten Bereich und Apparat theol. Erkenntniss entschieden werden, so dass man mit dem richtig aufgefassten *Wortsinn* nicht in Widerspruch geräth und dem Gemälde als einem müssigen nicht jeden wesenhaften Hintergrund nimmt. Es giebt wirklich einen Thron der göttlichen Majestät, dessen Emblem der Cherubinenthron über der Bundeslade ist und den die Seligen, des Anschauns Gottes geniessend, je nach den Stufen der Seligkeit theils näher, theils ferner umringen, aber das System der Dinge, dem dieser Thron der Herrlichkeit angehört, übersteigt alles Denken der Sterblichen. Ebenso ist *es mit* dem himml. Zion und Jerusalem, mit dem himml. Tempel, mit dem Paradies des dritten Himmels. Die heilige auf den Bergen Zion gelegene Stadt des Alten Bundes, die Stätte des vorbildlichen Heiligthums und Thrones, wohin das Volk zusammenstömte um anzubeten, hat ihr urbildliches Analogon in der unsichtbaren, Gottes aufgedeckte Herrlichkeit wiederstrahlenden Ordnung der Dinge, in dem Himmel der Himmel, der zu dem sichtbaren Himmel sich noch weit erhabener verhält, als dieser zur Erde. Dort giebt es eine Wohnstätte der Seligen, ein himml. Jerusalem, welches auf ewiger Grundfeste, einem himml. Zion, sich erhebt und in welchem der auf dem Throne erkannt wird, wie Er ist — das Ziel der Hoffnung, zu dem der triumphirende Glaube gelangt Apok. 3, 12. Es giebt Symbole himml. Dinge, sagt Cr., die ich nicht verstehe, wie der Brandopferaltar, der Räuchaltar, die Bundeslade der Apok., aber ich zweifle nicht, diesen Typen entsprechen correlate himmlische Urbilder, vielleicht gewinnt die Kirche inskünftig in diese Geheimnisse einen tieferen Einblick, aber mögen sie auch innerhalb dieses Zeitlaufes ungelöste Räthsel bleiben — wie der Schiffer um so schleuniger dem

Lande zueilt, je herrlicher und einladender sein Anblick aus der Ferne ist, so wird durch diesen aus der Ferne uns entgegenleuchtenden, obschon unbegreiflichen Reichthum des himmlischen Erbes unsere Sehnsucht geschärft, unsere Hoffnung genährt. Man sagt, die Symbole der Apok. seien dem jerus. Tempel entnommen, und sucht sie so zu gehaltlosen Darstellungen zu machen. Aber wenn wir das Gemälde einer Stadt vor uns haben, sagen wir wohl, dass der Thurm darauf nicht etwa der abgebildeten Stadt angehöre, sondern eine müssige Anspielung sei auf eine andere Stadt mit einem solchen Thurme? **f)** Die Namen und Embleme der Engel sind als Bezeichnungen eigentlicher Engel zu präsumiren, insofern nicht der Textzusammenh. dem Namen die allgem. Bed. *legatus* oder die spec. des „Engels Jehovas" *κατ' ἐξοχήν* zuspricht, in welchem Christus, der, den Gott in die Welt gesandt, nach seiner göttlichen Natur sich vorausdargestellt hat. Auch da wo von Naturereignissen oder geschichtlichen Katastrophen die Rede ist, und diese Engeln zugeschrieben werden, ist die Redeweise keine bildliche; denn die Schrift betrachtet alle Dinge als specieller göttlicher Vorsehung untergeordnet und die Weltregierung als durch den Dienst der Engel vermittelt — eine würdigere Betrachtungsweise, als die moderne naturalistische oder fatalistische, welche die Weltentwickelung wider die Schrift (vgl. z. B. Am. 7, 1. Jes. 37, 36. Ps. 91, 11. Luc. 16, 22. Apok. 7, 1 ff.) als eine sich selbst überlassene Folge von Ursache und Wirkung ansieht. **g)** Wo von Bewegung des Himmels und Untergang der Erde die Rede ist, sind diese eigentlich zu fassen; doch hat man bei proph. Visionen die Umstände genau zu erwägen, da möglicherweise die Schilderung symbolisch, das Gemälde allegorisch zu fassen ist. Zuweilen ist nur von dem Untergange eines Staats dis Rede, zuweilen verbindet der Proph. damit den

Weltuntergang zu einem Gesammtbilde. **h)** Uneigentlich, wenn nicht gar schwülstig und hyperbolisch scheinende Schilderungen sind oft Schilderungen des Ereignisses, von dem zunächst die Rede ist, mit Anspielungen auf grossartige Begebenheiten der Vorzeit, wie des Auszuges aus Aegypten und der sinait. Gesetzgebung. **i)** Wo der Text dasj. ausdrücklich namhaft macht, was geistlich zu fassen ist, hat man das Uebrige um so zuversichtlicher eigentlich zu fassen. — Den Schluss dieser Bemerkungen macht eine scharf sondernde Bem. über die prophetischen mystischen Zählungen im Daniel und in der Apokalypsis. Gegen die von Bengel und hier von Cr. in Anwendung gebrachten Principien hat neuerdings *Nitzsch* (System der christl. Lehre § 35) die schwankende Behauptung geltend gemacht, dass alle Zahlen in der Prophetik, „gewissermassen symbolische" seien. Die Prophetie ist an sich schon nach Cr. ein göttlicher Zeitmesser, wie der gestirnte Himmel dem sternkundigen Wanderer die Stelle einer Uhr vertritt; dazu kommen aber noch die proph. Zahlen, die deshalb so schwer zu enträthseln sind, weil ihre Benennung sich zum Theil auf die geheimen Massverhältnisse einer höheren Ordnung der Dinge gründet (vgl. *Beck*, Propäd. § 80). Zwar hat Bengel nach Cr.'s Ansicht auf Grund der Enträthselung der apokal. Zeitbestimmungen auch einen guten Anfang gemacht, die 70 Wochen Daniels zu enträthseln, aber zur Entsiegelung der Zahlen Dan. XII. scheint die Zeit immer noch nicht reif zu sein.

Auf die systematisch grundlegenden Prolegomenen des ersten Bandes folgt im zweiten Bande der Hypomnemata die Anwendung der aufgestellten Theorie auf einzelne prophetische Texte. Wir erhalten zunächst eine weitläufige tiefeingehende Auslegung der hauptsächlichsten proph. Stücke des Pentateuch, des Segens Jakobs Gen. XLIX. (p. 11 — 44) und Mose's

Dt. XXXIII (p. 45—64), der Weiss. Bileams Num. XXII—XXIV (p. 65—98) und des Liedes Mose's Dt. XXXII (p. 99—146). In den Geschichtsbüchern, den ersten Propheten, erscheint Cr. als der prophet. Glanzpunkt der Bund Gottes mit David, vermöge dessen das davidische Geschlecht in die engste Beziehung zu dem Messias, als dem verheissenen Nachkommen Davids und ewigen Herrscher auf dem davidischen Throne, tritt. Er betrachtet zunächst diesen Bund nach seiner Stellung im Ganzen der Heilsökonomie als Anfang einer neuen herrlicheren Epoche mit Rückblick auf die vorausgegangenen Bundesschlüsse, den paradiesischen, den abrahamischen und den sinaitischen. Nachdem er die ältesten, dem Adam, den drei Patriarchen und dem Mose gewordenen Bundesverheissungen beleuchtet und das ineinanderschlingende Band zwischen der davidischen Neuzeit und der Vorzeit aufgewiesen, wendet er sich zur Auslegung der die göttliche Sanction des david. Bundes enthaltenden Texte 2 Sam. VII. und der Parallele 1 Chr. XVII., so wie der letzten Worte Davids 2 Sam. XXIII., in denen der sterbende König und Prophet die hohe Parrhesie seines Glaubens an die empfangene Bundesverheissung bekundet (p. 147—224). Die zweite ungleich grössere Hälfte dieses Bundes nimmt ein vollständiger Commentar zu den Psalmen ein, welchem reichhaltige Prolegomena und eine *Epitome vitae Davidis* (p. 265—360) voll feinsinniger Bemerkungen, namentl. über das Typische im Leben des Königs, voraufgehen *). Wie dem ersten Bande, so sind auch diesem

---

*) Zu dem im ahronitischen Priesterthume gegebenen Vorbild der Versöhnung kam mit David das Vorbild des Reiches Gottes in seinem Christus. Davids Reich ist nach Cr. das „Vorbild des Reiches Gottes, wie es von Niedrigkeit an (*regnum Davidis Hebronitícum*) alles Widerstandes ungeachtet zur Hoheit gelangt (*regnum*

zweiten Excurse über die anziehendsten Gegenstände einverwebt, theils längere, wie über den göttlichen Rathschluss der Erwählung Israels und der Ausrottung Kanaans (p. 111—117), über die Urgeschichte des Menschen vor und nach dem *Fall* (p. 153—171), über die Kenntniss der Alten von dem Zustande der Seelen nach dem Tode (p. 376—382), ein fortlaufender Comm. zum Hohenliede in seinem Verhältniss zu Ps. XLV. und der Apokal. (p. 541—590), Thesen über die Gelübde (p. 612—614), über die Magie (p. 636—657), eine Zusammenstellung der Schriftbeweise für die verheissene Wiederherstellung Israels (p. 693—697), theils kürzere, wie über den Stern der Weisen (p. 86 s.), über den Götterdienst als Dämonendienst (p. 120 s.), über Scheol (p. 128—132), über die Cherubim (p. 433 s.), die nach Cr. nicht blose symbolische Fantasiegebilde, sondern wirkliche Wesen, die Träger des beweglichen göttlichen Thrones sind und deren Abbilder über der Bundeslade ihm die Erhabenheit der Herrschaft Gottes und insonderheit Christi über alle Herrlichkeit, auch der vortrefflichsten Geister, darstellen — so wie über viele andere Gegenstände, über die alle man, wenn auch nicht annehmbare, doch überall selbstständig gewonnene Ergebnisse finden wird. Mit dem dritten Bande der Hypomnemata, der einen vollständigen, vorzüglich auf die innere Anlage und Gedankenentwickelung gerichteten Comm. zu Jesaia enthält, war Cr. noch in dem letzten Jahre seines Lebens beschäftigt; er starb darüber, aber doch nicht eher, als er getrosten Muthes seinem Vetter und Schüler Pezold die Herausgabe des vollendeten Werkes anem-

---

Davidis Hierosolymitanum); in Salomo's Reiche aber erscheint das Bild der Ruhe und Herrlichkeit nach dem Streite." Er macht auf das Bedeutsame darin aufmerksam, dass der von David geweihte Tempel-Apparat grossentheils aus den Spolien der Heidenvölker zusammengebracht war u. dgl.

pfehlen konnte. Dieser dritte Band schliesst die Hypomnemata ab, ein Werk innigen Glaubens und unermüdeten Fleisses, unter Cr. gesammten schriftstellerischen Leistungen neben der Moraltheologie unstreitig die grösste.

Beide Werke hat ein gleiches Schicksal getroffen, die Moraltheologie fast noch ein glimpflicheres als die Hypomnemata, die über Cr.'s Schule hinaus zur näheren Kenntniss kaum einiger Wenigen gelangten. Die Moraltheologie, welche selbst *Ernesti* hoch schätzte und *Fr. Volkm. Reinhard*, anfänglich, wie er in seinen Geständnissen erzählt, selbst eifriger Crusianer, wenigstens noch nennt, ist neuerdings durch *Rosenkranz* wieder in Erinnerung gebracht und, so weit es sein verschiedener Standpunkt zuliess, ziemlich treu gezeichnet und gewürdigt worden *). Dagegen finde ich von der Inhaltsfülle der Hypomnemata in den mit demselben Stoffe be-

*) Werke Kant's XII. S. 62 s. „Cr. trennte sich in der Moral ganz von Wolff und predigte einen strengen theokratischen Dogmatismus. Wolff hatte als Moralprincip die Vollkommenheit und die dem Gefühle der Selbstvervollkommnung entspringende Glückseligkeit angenommen. Cr. dagegen setzte das oberste Moralprincip in den Willen Gottes, wie er durch die biblische Offenbarung A. u. N. T. sowohl als durch die natürliche Stimme des Gewissens sich ausspricht. Innerhalb dieser Beschränkung hat er ausserordentlich Schönes geleistet. Das Gesetz muss einen Gesetzgeber, das Abstracte einen zureichenden concreten Grund, das Nothwendige einen freien Ursprung haben. Der Moralität ist alle Wärme geraubt, wenn sie nur einem Gesetz unterwirft, das kalt und eisern befiehlt, ohne aus dem Wesen einer persönlichen Liebe hervorzugehen. Cr. beweist auch, was man vielleicht nicht erwartet, viel Kenntniss des Lebens, eine weite Uebersicht und eindringliche Durchschauung seiner Verhältnisse. Nur wird er in der Beurtheilung desselben durch seine starre Biblicität, die zwischen der theol. Dignität des A. u. N. T. nicht unterscheidet, oft einseitig und engherzig u. s. w. Man kann sagen, dass, wenn Wolff den subjektiven Eudämonismus in seiner mindest egoistischen Form, Cr. die Hete-

schäftigten neuen Werken keine Ahnung. Dass *Knobel* in seinem „Prophetismus der Hebräer“ (Th. I. S. 35) sie in der Uebersicht der Literatur nur nennt, während er das unbedeutendere *Systema Theologiae Propheticae* (1702) von Nic. *Gürtler* (Prof. in Deventer) öfter citirt, ist nicht verwunderlich; wohl aber, dass *Hengstenberg* in den drei Bänden seiner Christologie das gleich umfassende Werk von Cr. fast ganz übersehen hat *) und in der Literatur der messianischen Weissagungen (Th. I. Abth. 1. S. 352 ff.) auch nicht einmal nennt, dass er in seiner Beilage „Manetho und die Hyksos“ (Die Bücher Mose's und Aegypten S. 237 ff.) ebensowenig Cr's. nüchternes wohlbegründetes Urtheil über Manetho, welches er mit den Worten *Judicent qui in his rebus versati sunt de mea epicrisi* schliesst (Hypomn. III p. 224—227), als in seinem Bileam den grossen Abschnitt *de charactere et vaticiniis Bileami* Hypomn. II p. 65—98 berücksichtigt. Dass in *Baumgartens* Allg. Einleit. in das A. T. (Theol. Comm. I, 1.) die Darstellung der Geschichte der alttest. Exegese eben dadurch, dass die Bengelsche und Crusius'sche Schule vergessen worden sind, an einer klaffenden Lücke leidet, ist schon oben

ronomie des Willens in ihrer edelsten Gestalt gab.“ *Heydenreich* (1794) nennt das Princip, auf welches Cr. die Moral gründet, das „synkretistische Princip des Willens Gottes“ und macht ihm den Vorwurf, dass dabei doch endlich Alles auf den Bestimmungsgrund der Glückseligkeit hinauskomme; aber Cr. sagt ausdrücklich: „Der Gehorsam gegen Gott soll unser schlechthin höchster subjectiver, Gott selbst der höchste objective und die Vollbringung seines Willens der höchste formale Endzweck sein, welchem alle andern Endzwecke und Begierden, auch selbst die Begierde unsers Nutzens und Vermeidung unsers Schadens untergeordnet sein sollen“. Weit richtiger ist Cr. durch Rosenkranz aufgefasst worden.

*) Zwei Citate (Th. 1, 1. S. 306. 316) machen eine Ausnahme.

ausgestellt worden, und wir können es wohl nur einem unglücklichen Zufall zuschreiben, dass sowohl *Hofmann* als *Baumgarten* bei ihrem sonst keineswegs engen literarischen Gesichtskreis mit Cr. gänzlich unbekannt geblieben sind, obwohl sie durch den Realismus ihrer Auslegungsmethode (der jedoch, wie wir sehen werden, bei Ersterem in Betreff des Jenseits in Spiritualismus umschlägt) in naher Beziehung zu ihm stehen.

Vierter Abschnitt.

Uebergänge zu einer neuen Entwickelung der prophetischen Theologie bei Crusius.

Nachdem wir eine übersichtliche Darstellung des Inhalts der Hypomnemata, in welchen Cr. den ganzen Ertrag seiner prophetischen Studien niedergelegt hat, gegeben haben, wollen wir nun noch einige der Hauptpunkte näher ins Auge fassen, welche auf hervorstechende Weise, im Verhältniss zur Vergangenheit und Gegenwart, einen wesentlichen Fortschritt bekunden.

Wir finden die positiv-geschichtliche Offenbarung bei Cr. klarer und umfassender, als es vorher zu geschehen pflegte, aus dem Gesichtspunkte einer stufengängigen Fortentwickelung angeschaut *). Sowohl in der Prophetie und in der Typik, als in der alttest. Geschichte erkennt Cr. einen ineinandergreifenden Fortschritt, eine successive Verwirklichung des Gottes-Werkes nach einem göttlichen Gesetze periodischer Entfaltung, welches von dem Schematismus, in den man die Weltgeschichte einzuordnen pflegt, weit verschieden ist, ein *systema providentiae Dei*, *quod ipse constituit et persequitur* (Hypomn. I, p. 214 s.), eine „Entwicke-

*) Auf Grund des Erfahrungssatzes: *analogia omnium Dei operum est*, *ut gradatio sit a tenui principio ad majora* (Theses p. 113, vgl. 129, s.)

lung des Vorsatzes der Ewigkeiten," wie ein gleichzeitiger gläubiger Schriftforscher *) sich ausdrückt. Das A. T. enthält nicht blos die Weissagung Christi und seines Reiches, sondern das Reich Gottes ist bereits im A. T. ein werdendes, den Anfängen nach vorhandenes, die Zukunft Christi ins Fleisch eine durch das A. T. hindurch innerhalb einer sich immer mehr specialisirenden Geschlechtslinie sich vorbereitende. In dem Reiche Davids, sagt er (Hypomn. III p. 34), haben wir nicht allein einen Typus des Gottes- oder Himmelreichs, sondern auch den Anfang selbst; denn David ist der Vater Christi und in Christo hat das davidische Haus ein ewiges Reich, er war also nicht ein bloses Vorbild Christi, wie im Priesterthum Ahron. Es ist ein Grundgedanke in Cr.'s prophetischer Theologie, dass Davids und Christi Reich ein und dasselbe ist, dass Christus nicht nur Davids Sohn ist, sondern auch seinen Thron inne hat, und dass die Regierung Davids nicht blos ein Vorbild, sondern zugleich Anfang des Reiches Christi ist, *quemadmodum est in embryone verum initium vitae hominis* (Hypomn. II p. 251). Die Prophetie schaut Cr. als eine fortschreitende an, insofern die Verheissung von Christo im Lauf der Zeit immer näher determinirt wird (Hypomn. I §. 60. 30, 5. II. p. 152 s.), aber mit der vorbauenden Beschränkung, dass wir nicht etwa alles, was von Christo und seinem Reiche in den späteren biblischen BB. verzeichnet ist, für den früheren Zeiten unbekannt halten, und hier stützt er sich auf das Zeugniss des N. T., welches schon der alttest. Vorzeit eine tiefere Kenntniss des Werkes Christi beimesse, als wir aus dem A. T. selbst ohne den Schlüssel des N. schliessen könnten (Hypomn. I §. 61, 1). Dies bestimmt sein

*) In dem schönen Büchlein: Die wahre Lehre des h. Apostels Pauli vom Gesetz. 2. Aufl. Tübingen 1779.

Urtheil über die patriarchalische Zeit und namentlich über die Thora, die zwar nicht ein theologisches System, sondern durchaus Geschichte der Theokratie sei, aber Christum zum Mittelpunkt habe (*Christus doctrinae Mosaicae centrum*), so wie auch sein Urtheil über das Heidenthum, welches ihm in seinen hervorragendsten Religionssystemen durch „bösliche Verlassung und Verdrehung der Verheissungen von Christo" entstanden ist *).

So fusst Cr. in Bestimmung des Inhalts und Umfangs der alttest. Heilserkenntniss zwar auf dem Zeugniss des N. T., aber deshalb, weil sich ihm dieses als mit dem Selbstzeugniss des A. T. übereinstimmig erwiesen hat. Die alttest. Gläubigen erwarteten einen göttlichen Gesandten, der selbst göttliches Wesens und doch ein Menschensohn sein würde, als ihren Erretter, die Vergebung der Sünde aber aus Gnaden nach der Verheissung Gottes, ingleichen durch ihren Erretter die Wiederherstellung des ganzen Menschen und die völlige Befreiung vom Tode, so dass sie eben diesen Erretter der Gerechten zugleich für den allgemeinen Richter der Welt hielten — das ist nach Cr. (Plan S. 90 s.) die Summa der alttest. Heilserkenntniss **). Er fügt aber hinzu: „Die Art und

*) Vom Aberglauben § 24., wo er auf eine jetzt ganz vergessene Schrift von *Plessing*, Versuch vom Ursprung der Abgötterei (1757) verweist, in welcher der heidn. Götzendienst aus Verunstaltung des Protevangeliums hergeleitet wird.

*) Unter die Vorbilder, welche diese Heilserkenntniss darzureichen bestimmt waren, gehört auch die eherne Schlange, die aber nach Cr. an sich kein Vorbild Christi ist, sondern mit der Panierstange, auf welcher sie aufgestellt ward (als Zeichen der Strafe auf dem Zeichen des Heerführers des Volkes Gottes), vorbildet, wie einst die Strafe der Sünden des Volkes dem Herzog ihrer Seligkeit selbst auferlegt werden, den Sündern aber die Vergebung durch den Glauben an Ihn widerfahren würde, Plan S. 122 f. Dies der Grundgedanke der *diss. de typo serpentis aenei.*

Weise wie, und die Ordnung in welcher Gott dieses Alles thun würde, war ihnen weder ganz bekannt noch zu wissen nöthig. Doch wusste einer mehr davon, als der andere. Gott that es stufenweise kund, wie es denn auch die Engel als Zuschauer und Werkzeuge der Regierung Gottes auf Erden nicht auf einmal wissen sollten." Und von den Opfern: „Die Opfer enthielten ein Bild, dass die Vergebung der Sünde und die Wiederbringung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott durch ein Blutvergiessen und Sterben werde vollzogen werden. Denn das Opfer stirbt statt des Sünders. Die Frommen mussten das als ein Geheimniss, das auf die Zukunft wies, ansehen. Die Deutung verstand man mehr oder weniger." Unter die Räthsel, deren Lösung erst durch Christum selbst und durch den Geist Christi gegeben wurde, gehört nach Cr. die Art und Weise der Verschmelzung der Menge der Heiden mit dem Israel Gottes, welches die Basis der Christenheit bildet. „Denn Paulus selbst bezeugt, dass man in andern Menschengeschlechtern das erst jetzt durch den h. Geist kundgewordene Geheimniss noch nicht gewusst habe, dass nämlich die Heiden allein durch den Glauben an das Evangelium mit dem bekehrten gläubigen Israel zu Einem geistlichen Leibe Christi verbunden werden sollten Eph. 3, 5. 6. Zwar wussten die Israeliten schon ehedem gewiss, dass die Völker bekehrt und unter Christo als dem Haupte mit ihnen vereinigt werden würden, das Wie aber der Bewerkstelligung dieser Vereinigung war der Zeit der Erscheinung Christi vorbehalten" (Gnomon S. 125), obschon Jeremia deutlich darauf hinweist, wenn er eine Zeit verkündigt, in welcher der Bundeslade (die doch als das Bild des göttlichen Thrones das Herrlichste der israel. Haushaltung ist) nicht mehr gedacht werden soll Jer. 3, 6. 17. und auch an die Stelle der darin niedergelegten Gesetztafeln das durch den Geist in aller Herzen geschriebene

Gesetz treten soll Jer. 31, 33. Das Ueberschwenglich-Neue in der neutest. Offenbarung, durch welche sie der allergrösseste Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit ist, findet sich im Ganzen bei Cr. tiefer erkannt, als es bei der bisher herrschenden zu grossen Ausdehnung der rückwirkenden Geltung des Verdienstes Christi möglich war. Der Eintritt Christi in die Welt ist ihm mit grossen, auf das innere Leben jedes Einzelnen einflussreichen Veränderungen nicht allein auf Erden, sondern, wie wir weiter sehen werden, auch im Himmel verbunden. Cr. legt ein grosses Gewicht darauf, dass die Gnade und Wahrheit, die im A. T. Jehova als dem Gott des werdenden Heils zugeeignet wird Ex. 34, 6. 7., in Christo zur Offenbarung und zum Vollzuge gekommen ist Joh. 1, 17. *); darauf, dass, obwohl sich Gott von Anfang den Sündern als Vater darbot und das Volk des Eigenthums seinen erstgeborenen Sohn nennt, dennoch erst im N. T. der Einzelne den getrosten Muth, Gott als seinen Vater anzureden, empfangen, also die υἱοθεσία Besitz des mündigen Individuums zu freiem Niessbrauch geworden ist; darauf endlich, dass erst nachdem das Reich Gottes gekommen war und die Schrecken des Todes durch den Tod des Herrn und seinen Sieg über denselben aufgehoben waren, die Frommen des N. T. mit grösserer Freudigkeit von dem Tode sprechen, während die des A. T. gerades Wegs auf das H e i l J e h o v a s hinaussehen, d. i., auf den zu erwartenden Heiland oder das Himmelreich, welches kommen

---

*) G n a d e u. W a h r h e i t (die beiden Hauptmomente der Heilsoffenbarungsfülle Gottes als Jehova) sind auf Grund des Selbstzeugnisses Jehovas Ex. 34, 6. das Losungswort im Munde Mosis u. der Proph.; sie deuten auf das Heilswerk, das im A. T. als ein zuverlässig zukünftiges verheissen und vorgebildet, im N. T. durch Jesum, der da ist Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, thatsächlich vollzogen worden ist (Vom Glauben der ersten Christen S. 52—58).

sollte, und kaum etwas von der Zwischenzeit gedenken, welche die Seele bis zur Vollendung der Weltzeit zubringen wird (Von den Ueberbleibseln des Heidenth. in d. Meinungen vom Tode S. 27—29).

Die Idee des graduellen Fortschritts der Heilsgeschichte hat Cr. besonders in den zwei Programmen *de vera eaque relativa nominis tetragrammati significatione* (1758) niedergelegt. Cr. irrt, wenn er יְהֹוָה für die ursprüngliche Form des Namens, eine *forma mixta*, hält, aber darin hat er Recht, dass er in dem Namen einen tieferen Sinn, als den metaphysischen der Unabhängigkeit der Existenz d. i. der Ewigkeit (*ens a se*), eines auch ohne Offenbarung erkennbaren und nicht einmal zureichenden Wesensmerkmals Gottes, sucht, dass er einen Zusammenhang des Namens mit der positiv-geschichtlichen Offenbarung voraussetzt. Deshalb giebt er dem הוה in יהוה nicht den absoluten Sinn des Seins, sondern den relativen nicht des ruhenden, sondern des thätigen Seins (nicht der *existentia*, sondern des *efficientia*), der Selbstkundmachung des Seins, und יהוה ist ihm *Deus*, *qui est in eo*, *quod promisit; qui in opere suo peragendo versatur*. Freilich lässt sich die relative Bed. des Namens noch tiefer, noch sprach- und sachgemässer begründen *), aber Cr. hat in

*) יהוה ist nach der Grundbed. des V. הוה (היה), *φῦ-ναι*, *existere*, der Werdende d. h. der zur Erscheinung Kommende, der sich Manifestirende, dessen Sein durch alle Zeitformen hindurch in einer stetigen Selbstmanifestation begriffen ist, der Gott der Entwickelung, d. h. nicht dessen Sein, sondern dessen Wesensoffenbarung sich entwickelt, der Gott der stetigen, organisch fortschreitenden geschichtlichen Offenbarung, Gott insofern er in die Geschichte eintritt und da seine Existenz *active* bekundet. Der Name weist von einer ideellen Gegenwart in eine ideelle Zukunft, in ihm selbst ist weder ein Anfangspunkt noch ein Endpunkt der Entwickelung gegeben, aber die Intention des Anfangs

der Hauptsache bereits das Richtige erkannt, dass nämlich יהוה der Gott der geschichtlichen Offenbarung ist, der sein Heilswerk von den ersten Anfängen aus die Geschichte hindurch zum Ziele führt; dass dieser Name zwar schon in der *patriarchalischen* Zeit bekannt war, aber Ex. VI. an der Stelle des früheren Bundesnamens אל שדי Gen. 17, 1. als Bundesname sanctionirt ward, weil damals mit der Ausführung Israels aus Aegypten, gemäss dem mit Abraham geschlossenen Bunde, der Grund zu einer neuen Oekonomie des Heilswerkes gelegt wurde; dass also dieser Name von der Synagoge mit Recht in Beziehung zur göttlichen Eigenschaft der Barmherzigkeit (מדת רחמים) gesetzt und als ein Inbegriff aller im Lauf der *Geschichte* sich entfaltenden Heilsgeheimnisse (obgleich sie *blind* gegen diese ist) angesehen wird. Es ist eins der köstlichsten Forschungsergebnisse, wenn Cr. schliesst: *Nomen*

---

zum Ende, des Ersten zum Letzten, des *A* zum *Ω* ist darin ausgedrückt, insofern alles Werden die Entwickelung nach einem gewissen Ziele ist. Die Selbstmanifestation Gottes inmitten der Zeit und durch alle Zeiten hindurch setzt aber einen Plan voraus, der im Lauf der Geschichte sich verwirklichen soll; demnach bezeichnet der N. יהוה *connotative* Gott als den, welcher den in Bezug auf die Menschen und die Welt insgesammt gefassten Heilsplan oder Erlösungsrathschluss zum Ende führt, welcher die die Ausführung desselben verbürgenden Verheissungen erfüllt. Baumgarten (I, 1. S. 30 ff.) irrt darin, dass er (gegen die gramm. Bed. der *nn. imperfectiva*) dem Namen den Sinn: der welcher sein wird unterlegt; überdies ist seine Einl. zur Jehova-Elohim-Urkunde das Tiefste, was über diese Gottesnamen (nach Andeutungen bereits von *Drechsler* und *Ziegler*) gesagt worden ist. Elohim ist der Gott des Anfangs und Endes, Jehova der Gott der mitteninneliegenden Entwickelung — das ist die Räthsellösung beider Namen, die nicht (wie *Hengstenberg* annimmt) eine niedere und höhere Staffel des Gottesbewusstseins, sondern eine zweifache gleich tiefe Anschauung auf derselben Staffel aussprechen.

igitur JEHOVA oeconomiam regni Christi respicere credimus, quae κατ' ἐξοχην *opus Domini vocari solet, ad quod revera omnia referuntur.* Der N. יהוה bezeichnet ihm also die stetige Folge des thätigen Seins Gottes d. i. seiner heilwärtigen Offenbarung, und gilt ihm als Bundessiegel, insofern er verbürgt, dass Gott nach seiner Wahrhaftigkeit, Treue und Unveränderlichkeit das begonnene Heilswerk herrlich vollenden werde. Dieses Heilswerk ist das Reich der Himmel, dessen König der in das Fleisch gekommene ewige Sohn Gottes, Jesus Christus, ist; mit seiner Menschwerdung findet die erste Hälfte des Heilswerkes ihren Abschluss, mit seiner Wiederkunft in Herrlichkeit die zweite, die bis in die Ewigkeit hineinreicht *). So deutet den Namen יהוה die Apokalypse, welche eben die lezten Phasen des Werkes Gottes bis zu seiner Vollendung schildert: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Apok. 1, 4. 4, 8. Nachdem die siebente Drommete erklungen, mit welcher das Werk Gottes zu seiner Vollendung kommt, heisst Gott nur noch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, der Inhalt des ἐρχόμενος ist nun erfüllt, denn er hat seine grosse Kraft angenommen und h e r r s c h t Apok. 11, 17., die Offenbarung Jehovas als des A und O, des Ersten und Letzten 21, 6. 1, 17. 22, 13. ist nun verwirklicht, die in dem N. יהוה liegende Fülle des Heils ist entfaltet und die nun offenbare Herrlichkeit des Reiches Gottes gipfelt in einem ewigen Mittag.

Der Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden, welches seit der Erscheinung Christi „sich in seinem

---

*) „Der recht verstandene Name *Jehova* giebt allemal dem Evangelio Zeugniss, und so oft derselbe vorkommt, liegt darin allezeit ein wahres Zeugniss von Christo, welches unläugbar ist, wenn man sich nur die Gründe der Bed. des Namens recht bekannt gemacht hat" (Vorr. des Uebers. der Abh. von der wahren Bed. des Namen Jehova).

Laufe befindet und stufenweise offenbart wird," laufen grosse geschichtliche Thatsachen in der unsichtbaren Welt, bes. im Reich der Finsterniss parallel; denn das Reich Gottes umspannt Himmel und Erde und beide haben ihre Geschichte. Darüber handelt Cr. in der Abh. *de coelo commoto*, welche, obschon der Sichtung bedürftig, doch einen unverkennbaren Fortschritt bekundet; wir wollen ihren Inhalt, zumal er uns aus einem anziehenden Gesichtspunkt einen Blick auf Cr.'s Dämonologie gewährt, hier übersichtlich mittheilen. Die alttest. Theokratie hat nichts Herrlicheres aufzuweisen, als die sinaitische Gesetzgebung und die damit verbundene grauenvoll majestätische Bewegung der Erde; aber dieses Erste weist auf ein Anderes, auf *eine* Bewegung nicht nur der Erde, sondern auch des Himmels Hagg. 2, 6. 7. nach der Zeit der Erwartung, wenn an die Stelle der sinaitischen Haushaltung mit der Erscheinung Christi Dt. 18. die verheissene *βασίλεια ἀσάλευτος* treten wird. Wir werden grosse Bewegungen im Himmel schön deshalb voraussetzen müssen, weil der sittliche Geschichtsverlauf der sichtbaren Welt an die unsichtbare, wie ihr natürlicher Zustand an den sichtbaren Himmel, geknüpft ist, und die Schrift erzählt uns auch wirklich von solchen, bes. in dem Zustande der gefallenen Engel. Auch die Engel hatten eine Freiheitsprobe zu bestehen, auch sie sollten durch Glaubensgehorsam hindurch zum seligen Schauen Gottes gelangen; vielleicht fällt diese Freiheitsprobe in die Zeit nach Erschaffung des Urstoffes des Himmels und der Erde und vor Vollendung derselben durch das Sechstagewerk, bei dem die Engel Zuschauer waren Iob. 38, 7. Denn in dieser Zwischenzeit sahen die Engel das ihre zukünftige Bestimmung und Herrlichkeit betreffende Gottes-Werk begonnen, aber noch nicht vollendet, und sie hatten Glauben an Gott zu beweisen, wie wir zuvor *διὰ πίστεως* zu wandeln haben, dann erst *διὰ*

εἴδους 2 Cor. 5, 7 *). Ein Theil der Engel fiel und ging so des Lohns der Bewährung verlustig. Ob den gefallenen Engeln ihre Strafe sogleich angekündigt und alle Hoffnung der Vergebung benommen wurde, darüber sagt die Schrift nichts; jedoch ist es wahrscheinlich, dass dem Satan sein Strafurtheil erst da eröffnet wurde, als er die Menschen verführt hatte, und auf der Erde, deren ἄρχων er war, ein widergöttliches Reich aufrichten wollte Gen. 3. Aber auch nach diesem schreckenden Strafurtheil erscheinen die gefallenen Engel Iob. 1, 6. 2, 1. 1 Kön. 22, 19 f. noch im Himmel, in der Engel-Versammlung vor dem Throne, obwohl wir uns zu denken haben, dass sie in die Nähe desselben zum Anschaun Gottes nicht zugelassen werden und von den kundwerdenden Rathschlüssen Gottes nur so viel erfahren, als Er ihnen zulässt. Unterdess ist auf Erden ihr verführerisches und verderbliches Wirken in stetem Zunehmen begriffen, nach aussen immer weiter um sich greifend und nach innen bis zum Wüthen wider Gott sich steigernd; das gotteslästerliche Treiben des vorsündfluthlichen Geschlechts Br. Jud. 14., die Abgötterei des nachsündfluthlichen (ihrem Wesen nach Dämonenverehrung), mantische Raserei 1 Sam. 16, 14. 18, 10., volkszerrüttende Unternehmungen

*) Cr. setzt also nach dieser sinnreichen Vermuthung den Abfall der Engel zwischen den ersten Schöpfungsakt (die Schöpfung der *prima materia* des Himmels und der Erde) und den zweiten (die Ausbildung der in dem Urfluidum als ihrem σπέρμα erst noch potentiell enthaltenen Himmel und Erde). Der erste Schöpfungsakt liegt ihm ausserhalb des Hexaëmeron; er bemerkt ausdrücklich: *non constat, quantum temporis fluxerit, antequam aquae a Spiritu Dei movebantur Deusque dixit: fiat lux.* Die neuerdings von *Baumgarten*, *Kurtz* u. A. mit grosser Zuversicht ausgesprochene Meinung, dass das תהו ובהו die durch den Fall der Dämonen zerstörte Urschöpfung sei und dass Gen. 1, 2 ff. nur die Geschichte der Umschaffung unseres terrestrisch-solarischen Systems enthalte, ist Cr. völlig fremd.

1 Chron. 21, 1. 1 Kön. 22., Krankheiten Iob. 2, 7. und (dies vielleicht die höchste Spitze ihrer feindseligen Macht) leibliche Besitzung, wie sie gerade zu Christi Zeit nach göttlicher Vorsehung selbst unter dem Volke Gottes häufig vorkam — das Alles führt die Schrift auf die bösen Geister als Urheber zurück.

In einer Zeit, wo das Reich der Finsterniss den höchsten Grad seines ersten Entwickelungsstadiums erreicht hat, bereitet sich die Menschwerdung des Sohnes Gottes vor. Wir sehen den Himmel mit den heiligen Engeln des Dienstes in freudiger Bewegung; ein Engelfürst verkündet seine Empfängniss, eine Menge des himmlischen Heeres kommt nach seiner Geburt jubelnd zur Erde nieder, Engel sind um das Kind beschäftigt es zu schützen, Engel treten zu dem Herrn und dienen ihm, nachdem er den Versucher überwunden, der Himmel ist geöffnet und Engel Gottes fahren auf und nieder auf des Menschen Sohn Joh. 1, 52. Dagegen regt sich im Reich der Dämonen forschende Neugier und steigende Bangigkeit. Sie verstehen weder die Person Christi noch sein Werk, ob sie schon, so weit Gott es zulässt, die Reden des Herrn hören Lc. 8, 22., weil seine Selbsterniedrigung ihnen die geheimnissvolle majestätische Tiefe beider verschleiert, aber in dem Grade als das Werk des Herrn sich vollendet suchen sie es zu vereiteln. Zuerst tritt der Satan forschend und versuchend zu Jesu, bald darauf ergriff die Dämonen, da sie nun erkannten, Jesus sei der Christ, qualvolle Furcht, im Vorgefühl des gewissen Gerichts Mt. 8, 29. Sie weichen nothgezwungen den Jüngern, der Satan fährt (viell. um diesen zu widerstehen) wie ein Blitz vom Himmel, er giebt dem Ischariot den Wunsch ein, den Herrn zu verrathen, ohne zu wissen, dass er sein eignes Gericht Joh. 12, 31. dadurch beschleunige und dass er,

den Menschensohn in die Ferse stechend, seine eigne Zertretung herbeiführe Gen. 3, 15.

Auf die Bewegung des Himmels von der Empfängniss Christi an folgt eine zweite und stärkere bei seinem Tode. Die Bewegung der Kräfte der sichtbaren Welt, die Verdunkelung der Sonne lassen uns auf grossartige Vorgänge in dem Bereiche der unsichtbaren Welt schliessen. Schrecken musste die bösen Geister ergreifen, als die ganze sichtbare Natur ihre Mitleidenheit mit dem bezeugte, den sie hinwegzutilgen gesucht hatten; als die Seele des Herrn nicht, wie sie verlangten, dem Hades übergeben wurde, sondern in das Paradies ihren Weg nahm Lc. 23, 43., als das vergossene Blut, das λύτρον des menschlichen Geschlechts, in das himmlische Heiligthum gebracht wurde Hebr. 9, 12. 12, 24. 1 Petr. 1, 18. 19. „Haben die bösen Geister schon angefangen vor Entsetzen zu schreien, als sie nur in etwas gewahr wurden, dass der niedrige Jesus der Heilige Gottes sei: was hat nicht für ein tödtendes Schrecken unter all ihren Heeren entstehen müssen, als sie nun sahen, wie er das grosse Werk einer Erlösung durch göttliches Blut, das schauererregendste unter allen, vollendete, und als der Erlöser des menschlichen Geschlechts, aber zugleich als ihr Richter offenbar wurde!“ In welches ehrfurchtvoll anbetende Staunen mögen dagegen die heiligen Engel versunken sein, als sie die Strenge der Gerechtigkeit Gottes daran erkannten, dass er das Blut seines eingebornen Sohnes forderte, um sich zugleich als δίκαιος und δικαιῶν Röm. 3, 25. 26. zu beweisen! Auch bei den heiligen Seelen im Himmel können wir ein Mitwissen um das nun vollendete Versöhnungsleiden voraussetzen. „Alle Fromme des A. T. sind durch den Glauben an Christum selig geworden. Aber es reichte hin, dass sie glaubten, dass Christus der Heiland sein werde, die Art der Heilserwerbung in einer der göttlichen

Heiligkeit geziemenden Weise hatten sie zwar änigmatisch an den Opfern vorgebildet gesehen, jedoch wohl mehr bewundernd, als begreifend, (*mirantes plerumque potius rem quam admodum intelligentes*)." Was für Freudenschauer heiliger Gottesfurcht werden sie nun bewegt haben, als sie in der Nähe sahen, was sie ehemals ahnend und fragend von ferne erblickten, als alle Räthsel der Vorzeit in der durch das Blut des Sohnes Gottes vollendeten Erlösung sich ihnen auflösten!

Die Bewegung des Himmels steigert sich, als Christus in das Leben zurückkehrt, nicht dieses psychische und schwache, sondern jenes herrliche, in welchem sterbliche Augen seinen Anblick nur in so weit ertragen können Joh. 16, 10, als er selbst (wie dies in dem vierzigtägigen Umgange mit den Herolden des Himmelreichs geschah) den Glanz seiner Herrlichkeit mildert. Unter welch glorreichem Geleit himmlischer Geister wird die Seele Christi zur Erde zurückgekehrt sein! Viel heilige Seelen brachte Christus mit sich herab, um sie, als der Erstgeborne von den Todten zu Erstlingen der seligen Auferstehung zu machen Mt. 27, 52. 1 Cor. 15, 20. Ein grosses Beben entstand, als ein Engel vom Himmel das Grab eröffnete Mt. 28, 2. Der Auferstandene wurde den Engeln als der nun herrschende Herr über Alles vorgestellt, sei es dass dies im Himmel Joh. 20, 7. oder auf der Erde geschehen; dass es alsbald nach der Auferstehung geschehen, geht aus der Stellung des ὤφθη ἀγγέλοις 1 Tim. 3, 16. hervor. In immer gewaltigeren Schwingungen schreitet die Bewegung des Himmels weiter vorwärts. Als der Herr gen Himmel fuhr und eine Wolke den Auffahrenden den himmelan gerichteten Augen der Jünger entrückte, traten zwei Engel zu ihnen, um ihnen den Trost seiner zweiten Zukunft zu ertheilen Apost. 1, 10. Was die Wolke verhüllte, das schauen wir mit Augen des Glaubens im Spiegel des Wortes. Die Schrift sagt uns, dass

die Auffahrt des Herrn ein Triumphzug war, und dass nicht allein Myriaden mal Myriaden heilige Engel ihn umgaben, als er sich zum Thron der göttlichen Majestät erhob Ps. 68, 18. 19., sondern dass auch die Fürstenthümer und Gewaltigen, von deren Herrschaft er uns frei gemacht, ihm dem Sieger als Gefangene folgten Col. 2, 15. Eph. 4, 8. Hebr. 2, 14.

Und jetzt, wo der König in das himmlische Zion eingeführt wurde Ps. 2, 6. vgl. mit Hebr. 12, 22., wurden ihm nicht nur alle Engel, Herrschaften und Kräfte unterworfen 1 Petr. 3, 22., die sein Königthum willig anerkannten, sondern auch im Zustande der bösen Geister ging eine wesentliche Veränderung vor. Die gefallenen Engel wurden (so deutet Cr. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6.) bis auf den grossen Tag der Vollziehung ihres nun feierlichst gesprochenen Urtheils der Herrschaft und Verwahrung gewisser Engel übergeben, welche die Macht haben sie zu bändigen. Der Fürst dieser Welt aber ward, wie der Herr als bevorstehend geweissagt Joh. 12, 31., hinausgestossen, hinaus aus der πανήγυρις ἀγγέλων (Hebr. 12, 23), so dass ihm zwar noch eine Stätte im Himmel übrig blieb, jedoch nur eine solche, wo er als hinausgestossen anzusehen war. Aber noch immer hat die Bewegung des Himmels nicht ihr letztes Ziel erreicht, dem sie *per partes suas et gradus* zustrebt. Denn Gott, der uns ohne unser Verdienst die Sünden vergiebt, bedient sich auch gegen die gefallenen Engel nicht seiner absoluten Macht, sondern theils trägt er sie langmüthig, bis sie das Mass der Sünden erfüllt haben, deren Strafe ihnen bereitet ist, theils verfährt er in seiner uns zubereiteten Gnadenökonomie in Christo so, dass allenthalben die Heiligkeit und Gerechtigkeit seiner Werke zur klaren Erscheinung kommt und der Mund der Lästerer nicht durch Gewalt, sondern durch die im Verlauf der Heilsentwickelung sich immer strahlender entfaltende Wahrheit ge-

schweigt wird. Darum ist der Sohn Gottes im Stande seiner Erniedrigung der Versuchung und der Grausamkeit des Satans preisgegeben, aber eben diese müssen den heilbringenden Sieg herbeiführen und die göttliche Gerechtigkeit verherrlichen, *welche* das Gericht dieser Welt dahin entscheidet, dass der Fürst derselben, welcher nichts an Jesu hat, hinausgeworfen wird Joh. 14, 30., der erhöhete Heiland aber Alle zu sich zieht Joh. 12, 32. und Gaben für die Menschen als Beute nimmt Ps. 68, 19. Eph. 4, 8.

So hat der Satan seine Sache wider Christum verloren; er muss sie aber auch noch weiter verlieren, als Widersacher derer die Christo angehören. Es ist ihm noch zugelassen, diese zu versuchen, zu plagen und zu verklagen; denn auch die Gemeinde, die ihrem Haupte im Leiden, Kämpfen und Siegen ähnlich werden muss, hat, ehe ihre Herrlichkeit offenbar wird, mit dem Satan zu kämpfen (*lucta ecclesiae cum Satana*). Die Apostel sind nicht blos der Welt und den Menschen, sondern auch den Engeln ein θέατρον 1 Cor. 4, 9. Nicht blos mit Fleisch und Blut haben nach Eph. 6, 12. die Christen zu kämpfen, sondern mit den Herrschaften und Gewalten und Machthabern der Finsterniss dieser Welt, mit nicht blos menschlichen, sondern dämonischen Erfindungen der Bosheit. Die grosse Langmuth Gottes gegen die bösen Geister befremdet uns; kein Wunder, selbst die Seelen der Märtyrer rufen verwundert: Wie lange! Apok. 6, 10. Aber die Ewigkeit wird uns die Ursachen der göttlichen Nachsicht klar machen, wenn wir in den Zusammenhang des Gnadenreichs und der Geisterwelt einen tieferen Einblick gewinnen.

Den Faden der Geschichte der Dämonen spinnt nun die Apokalypse weiter fort. Nach dieser ist der Satan mit seinen Engeln nach einem heftigen Kampfe mit dem Erzengel und

seinen Heeren auf die Erde herabgeworfen, so dass er auch nun in den vom Throne entlegensten Räumen desselben keine Stätte mehr hat Apok. 12, 7. Seit der Zeit schwärmt er sammt seinen Engeln mit gesteigerter Wuth auf der Erde herum, weil er weiss, dass ihm nur noch eine „geringe Zeit" übrig ist Apok. 12, 12. Dieser bedient er sich den Antichrist hervorzubringen; nach dessen Vertilgung wartet sein zunächst eine langwierige Gefangenschaft, auf welche eine kurze Freilassung und dann die ewige Verdammniss folgt Apok. 20. Beide Begebenheiten, der Sturz des Satans vom Himmel und die Niederlage des Antichrists Apok. 19, 11. 14. werden von gewaltigen Bewegungen des Himmels begleitet sein, aber noch ist die gewaltigste, die Vollendung (das ἀποτέλεσμα) aller vorhergegangenen, rückständig, nämlich die mit der Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn verbundene. Die Posaune, die ehedem beim Sinai vernommen wurde Ex. 19, 16., die Posaune des Erzengels wird, ungleich stärker tönend, diese Bewegung eröffnen. Die Kräfte des Himmels werden sich bewegen und mit seinem beginnenden Untergange weicht das verschwindende Licht der Sonne dem unendlich höheren Glanze des Thrones der Majestät Mr. 13, 24. Auf diesem wird des Menschen Sohn, die Welt zu richten, herniederfahren, begleitet von allen heiligen Engeln Mt. 25, 31 und allen mit ihm zum Gericht über die Welt berufenen heiligen Seelen 1 Cor. 6, 2. 3. Lc. 22, 30. Nach dem Weltgerichte tritt ein neuer Himmel und eine neue Erde an die Stelle der alten 2 Petr. 3, 13. Apok. 22, 1. 5. Aber wir lesen nicht, dass der Thron der Majestät oder sein Gefolge in den Himmel zurückkehre. Vielmehr folgt die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, in dem neubegründeten System der Dinge vom Himmel ihrem Herrn, und in ihr verbleibt auf ewig der Thron Gottes und Christi Apok. 21, 2. 22. Was können wir uns

(so schliesst Cr.) Herrlicheres vorstellen, als diese Bewegung des Himmels? Aber ich sollte vielmehr sagen; o dass wir sie uns vorstellen könnten! Doch nur eine Bewegung des Himmels ist es, kein Untergang des früheren. Nichts geht *unter*, weder der Thron noch die Wohnungen des Hauses Gottes, noch ein einiger Bewohner des Himmels, nur eine neue ewig bleibende Gestalt hat Alles gewonnen, und was vor der Zukunft Christi in Niedrigkeit bis zu der in Herrlichkeit im Werden war, das ist geworden und das unbewegliche Reich, das bisher in seiner verhüllten Glorie von der sichtbaren Welt beherbergt wurde und in ihr seiner vollen Entfaltung zustrebte, beherbergt nun die Welt, Alles durchdringend und Alles umschliessend. — —

Ein zweites Moment des Fortschritts in Cr.'s prophetischer Theologie ist die richtige Fassung des Verhältnisses des alttest. Israel zur neutest. Kirche. Während die spiritualistische Auslegungsmethode der früheren Zeit dieses Verhältniss nur als ein vorbildliches fasste, so dass an die Stelle des alttest. Israel die Heidenkirche des N. B. getreten, fasst Cr. dasselbe als ein organisches und causales. Allerdings ist die particularistische Schranke gesprengt, aber dadurch eben, dass zu den Gläubiggewordenen aus Israel (den bekehrten Söhnen der noch unbekehrten Mutter Hypomn. III p. 328) die Heidenvölker hinzugethan und seiner Bürgerschaft einverleibt sind. Die Anfänge der Kirche sind die Gläubigen aus dem Israel nach dem Fleisch als die ursprünglichen Zweige des heiligen Stammes, dem die Heiden *παρὰ φύσιν* (nicht um zu veredeln, sondern veredelt zu werden) eingepfropft sind. Hören wir Cr. selbst, wie er hierüber Hypomn. I p. 172 s. sich ausspricht: „Man zerhaut den Knoten, löst ihn aber nicht, wenn man die Regel aufstellt, dass in den Israel betreffenden alttest. Gnadenverheissungen

stets die Kirche des N. B. oder die Christen zu verstehen seien, als das geistliche Israel, dessen Typus Israel nach dem Fleische gewesen. Denn zwischen Israel und den Christen besteht ein ganz anderes Verhältniss, als das zwischen Vorbild und Gegenbild. Die Theokratie unter Israel verhält sich zu der Bekehrung der Völker ausser Israel nicht wie der Schatten zum Körper, wie das Bild zur Sache, sondern Israel ist die Basis und der Körper selbst der Kirche, welcher fort und fort sich vergrössern soll und wächst; es ist dies aber nicht vermöge seiner leiblichen Abkunft, sondern in Ansehung seines Glaubens und Gehorsams gegen den Gnadenbund Gottes mit ihm, und empfängt so das Erbe der Heiden. Wenn Paulus Gal. 6, 16. den wahren Israel Gottes nennt (die Stelle, auf welche man sich allgemein zu stützen pflegt), so versteht er darunter die gläubigen Israeliten, die er den Feinden des Kreuzes Christi entgegensetzt. Und diese wahren Israeliten sind nicht zu den Heiden übergegangen, sondern diese zu ihnen Eph. 2, 19. 3, 6. Phil. 3, 3. Col. 2, 11. Apost. 13, 32. 26, 6. 7. In diesem Sinn werden die wahren Christen zu Israel gezählt, nicht als ob das alte eigentlich so genannte Israel nur ein Vorbild des uneigentlich so genannten geistlichen Israels wäre; denn in diesem Fall würden, da das Vorbild nicht das Wesen selbst ist, David, Jesaia und Andere nicht Glieder des wahren Israel gewesen sein. Nein, wie das alte Israel Gottes schon vor Christi Erscheinung Proselyten in sich aufnehmen konnte, welche dann selbst einen Theil des Volkes ausmachten: so ist es nach Christi Erscheinung kraft des Bundes und der Verheissung (deren gläubige Aufnahme von Anfang an den wahren Israel von dem des Namens unwürdigen unterschied) schon jetzt durch Einverleibung eines grossen Theils der Heidenvölker vermehrt worden und wird zuletzt die ganze Erde

zum Besitz erhalten. Dieser ganze Körper der Kirche, von welchem der gläubige Theil des Israel nach dem Fleisch die Grundlage bildete, wird auch einst den Rest des entarteten Theils in seinen Schooss aufnehmen *). Weil aber inzwischen *viele Zeiten* verfliessen und sich grosse Veränderungen der Reiche und Sprachen ereignen Lc. 21, 24. Apok. 10, 11., und in dieser ganzen Zwischenzeit der entartete, ungläubige, in seinen Blasphemien beharrende Theil des Volkes sich den Namen Israel anmasst: so entschwindet den Christen häufig das Bewusstsein ihres Ursprungs, und uneingedenk dessen, dass eben sie derselbe Körper des geheiligten Volkes, Israels, sind, welchem der Christus verheissen und auch gegeben worden ist und welcher, gering in der Zeit der Erwartung, unermesslich hat vermehrt werden sollen, nachdem Christus vollendet ist, wollen sie sich lieber als das Gegenbild jener Mutter ansehen, deren Kinder sie doch sind."

Als ein drittes Moment des Fortschritts bezeichnen wir wohl mit Recht die in Cr.'s Schriften uns allenthalben entgegentretende, dem grammatisch-historischen Sinn des alt- und neutest. prophetischen Wortes gemässe Anschauung der Zukunft Israels. Will man die Vergangenheit Israels nicht im Geiste erkennen, sagt *Baumgarten* (Einl. S. XXIII), so kann man nicht in die Zukunft Israels hindurchschauen, sondern ist ganz versenkt in seine Gegenwart, und nach dieser ist freilich nichts wahrzunehmen, als der felsenharte Sinn, der noch immer das Blut Jesu über sich herabruft. Wir werden

---

*) „Man bedenke dabei theils die Menge der durch die Apostel bekehrten Israeliten, dergleichen in Jerusalem zu vielen Myriaden waren Apost. 21, 20., theils wie gegen die Menge der Christen das Volk Israel, wie es ehemals war, wenn es am meisten florirte, nur eine Hand voll Leute ist" (Plan S. 100).

die Wahrheit dieses Ausspruchs um nichts beeinträchtigen, wenn wir ihn umkehren: nur der wird die Vergangenheit Israels im Geiste erkennen, dem zuvor im Geiste Israels göttlich verbürgte Zukunft sich entschleiert hat, nur der wird die göttliche Pragmatie der Vorgeschichte Israels verstehen, vor dem seine Endgeschichte aufgedeckt liegt, in welche jene mit allen ihren vielfach verschlungenen Strömungen mündet. Setzt aber der Einblick in alle Geheimnisse des Reiches Liebe zu dem Herrn Jesu, dem Könige desselben, voraus, so fordert der Einblick in Israels zukünftige Herrlichkeit, seine Bekehrung und Wiederherstellung noch insbesondere Liebe zu seinem Volke. Solche innige, erbarmende und hoffende Liebe zum alten Bundesvolke, nach paulinischem Vorbild ebensowenig blind gegen den tiefen Abfall desselben als offnen Auges für die ihm gegebenen unverbrüchlichen Verheissungen, solche am Worte entzündete, aus dem Glauben geborne Liebe ist die Ursache des sichtlichen Wohlgefallens, mit dem Cr. in Allem, was er geschrieben hat, bei Israels Zukunft verweilt. Er ist sich dessen klar bewusst, dass die Propheten keine andere Zukunft des Heils kennen als die Zeit, in welcher Israel Wurzel schlägt und den Erdkreis mit seinen Früchten erfüllt (Jes. 27, 6), nachdem durch die Strafgerichte hindurch, welche den unverbesserlichen Theil des Volkes dahinraffen, ein heiliger Same gerettet worden ist, in welchem Israel als eine glückliche, mächtige, der Sache Christi förderliche Nation fortbesteht, und dass diejenigen, die Israels noch bevorstehende Begnadigung, Verherrlichung und hohe Bedeutsamkeit für das Reich Gottes läugnen, sich in offenem Widerspruch nicht blos wider die alttest. Prophetie, sondern auch wider das Wort Christi selbst und seiner Apostel befinden. Denn der Herr selbst stellt die Wiederherstellung Jerusalems in Aussicht Lc. 21, 24., und als die Jünger ihn fragen, wann er das Reich

Israel wieder aufrichten werde, versagt er ihnen die Offenbarung des Zeitpunktes, verneint aber nicht die Sache Apost. 1, 6—8. Paulus widerspricht der Annahme einer absoluten Verwerfung Israels aufs klarste und hält den Heidenchristen, *auf dass sie sich nicht über Israel überheben*, das Mysterion entgegen, dass auch der noch ungläubige Theil Israels in das Reich Gottes eingehen und also ganz Israel selig werden solle Röm. 11, 25 ff. Und das gesammte proph. Wort A. u. N. T. mit seinen vielstimmigen, Israels Zukunft betreffenden Zusagen erhält durch die dem Johannes gewordene Offenbarung Jesu Christi die schliessliche Ergänzung und glorreichste Besiegelung *). Es war unmöglich, dass Gott die herrliche Zukunft Israels deutlicher vorherverkündigen und fester verbürgen konnte.

Dass diese Anschauung der Endgeschichte Israels vom tiefgreifendsten Einfluss auf die Auslegung des A. T., nam. der Propheten ist, liegt zu Tage. Zwar gebührt Bengel das Verdienst, durch seine Auslegung der Apokalypse das Volk Israel dem Bewusstsein und dem Herzen der Kirche wieder näher gebracht zu haben; denn ungeachtet des Widerspruchs, den er als Nachhall der antipietistischen Verzweiflung an den Juden vernehmen musste, sind die Grundideen, die er dort geltend macht, doch kirchlich geworden und, wie die europäischen Judenmissionen zeigen, auch zeugungskräftig in das Leben der Kirche übergegangen. Aber Crusius zuerst hat mit dem Lichte, welches Bengel an der Apokalypse angezündet hatte, das A. T. in seinem Zusammenhange beleuchtet,

*) Die Apok. nennt Cr. häufig den Schlüssel zum proph. Wort des A. T. (wie der Hebräer-Brief der Schlüssel zur Typik des A. T. ist), als welcher sie bereits von *Joach. Lange* erkannt und in Anwendung gebracht worden war (Hermeneutische Einl. in die Offenb. 1738).

und hat die kirchliche Auslegung hier jetzt hellere Augen, so ist es, wenn auch ihr unbewusst, zum grossen Theil sein Verdienst und das seiner Schüler, welche es unaufhörlich wiederholt, immer und immer wieder aus der Schrift belegt haben, dass es nur ein Theil Israels sei, den Gott verstossen, dass aber auch diesem durch schwere Gerichte hindurch noch Bekehrung und Begnadigung und Wiedereinsetzung in das Land der Verheissung bevorstehe, und dass Jerusalem, der Sitz der christlichen Erstlingsgemeinde, von wo das Evangelium ausgegangen ist, als Mutterkirche und Mutterstadt des Reiches Gottes noch herrlich werden solle.

Mit der schriftgemässen Anschauung der Zukunft des Volkes Israel hängt als viertes Moment des Fortschritts die schriftgemässe Anschauung der Zukunft der Kirche überhaupt zusammen. Zwar verwirft Cr. den Ausdruck *regnum millenarium* als einen schriftwidrigen, weil die Apokalypse zwar von einem *millenium regni martyrum in coelo* (20, 4) redet, aber, wie die ganze Schrift, nur ein ewiges Reich Christi (11, 15) kennt *). Cr. bekennt sich zu der

*) Dagegen trägt *Hofmann* (Weiss. u. Erf. II S. 372 s.) kein Bedenken von einer tausendjährigen Herrschaft der verklärten Gemeinde über die Erde und das gesammte Menschengeschlecht zu reden, und *Kurtz* (Lehrbuch § 143) rechtfertigt den Ausdruck: Reich der tausend Jahre (den auch *Hess*, Briefe über die Offenb. S. 122 ff. unbedenklich gebraucht), wie schon früher *Petersen* und *Joach. Lange*, dadurch dass er sich das unsichtbare, himmlische Regiment der Erstauferstandenen mit Christo als sichtbar auf die Kirche hienieden herabwirkend denkt. Aber laufen denn nach der Apok. die beiden Millenien der *captivitas Satanae* und des *regnum martyrum in coelo* einander wirklich parallel? Finden die Worte *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ γῆς* (5, 10) in dem Millenium ihre volle schliessliche Erfüllung? Jedenfalls ist der Ausdruck *regnum millenarium* missverständlich, und nimmermehr gewährt Apok. 20, 4. dafür einen zureichenden Schriftgrund.

apokal. Ansicht Bengels, dass vom Untergange des Antichrists bis zur Vollendung der Weltzeit noch zweitausend Jahre verfliessen: ein Jahrtausend des Gebundenseins des Satans, während dessen die Völker, seiner Verführung nicht mehr *preisgegeben* und durch Gottes Gerichte gerührt, zur Erkenntniss und Anbetung des wahren Gottes gelangen (15, 4); ein zweites, mit dessen Beginn die ausersehenen Märtyrer auferweckt werden, die dann mit Christo im Himmel während dieses Jahrtausends regieren, in dessen Verlauf der Satan wieder los wird und fleischliche Sicherheit um sich greift (20, 7). Das erste endet mit dem Heereszuge Gogs und Magogs, das zweite mit der allgemeinen Auferstehung. Mag diese Annahme eines doppelten Milleniums, die noch keine gründliche Prüfung erfahren hat, probehaltig sein oder nicht — Cr. ist voll von der Hoffnung einer noch diesseitigen allgemeinen Herrlichkeit der Kirche vor dem Endgericht und enthält sich da, wo er bei den Propheten diese Herrlichkeit des N. B. in Zügen ihrer Vollendung geschildert findet, grundsätzlich alles Spiritualisirens, wodurch man die gehaltreichsten, Glauben fordernden Verheissungen zu verflachen pflegt. Seine Vorstellung von dem Zustand der Kirche während jener Gloriezeit ist nüchtern und dem gegen die Schwärmer gerichteten XVII. Artikel der Augustana, wenn wir ihn nach dem Wortlaut und den veranlassenden Zeiterscheinungen beurtheilen (nicht nach der in diesem Lehrpunkte allerdings noch beschränkten Erkenntniss des reformatorischen Zeitalters, welche durch Gottes besondere Bewahrung sich nicht ausschliessend darin ausgesprochen hat) in nichts widersprechend; er träumt nicht eine unbeschränkte Glückseligkeit, nicht „ein weltlich Reich von eitel Heiligen und Frommen nach Vertilgung aller Gottlosen,“ denn die schliessliche Scheidung der Guten und Bösen ist während der tausend Jahre erst noch

zukünftig und noch einmal wird das Böse mit aller Macht losbrechen, so dass die Kirche sowohl nach innen als nach aussen bis ans Ende der Tage eine streitende bleibt (*Obss. de ecclesia militante* 1755). Auch jener letzte und höchste Flor der Kirche wird wieder abwelken, wenn „kurz vor dem Ende der Welt die Zeit der frevelhaften Spötter 2 Petr. 3, 3. einbricht, welche das Endgericht überfallen wird, während dieses andere Jahrtausend hindurch die schon auferweckten Märtyrer mit Christo im Himmel leben und triumphiren.“ Aber, sagt er, ich halte es für unerlaubt, die Weissagung zu schwächen: das Wort der Offenb. 15, 4. ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσι καὶ προςκυνήσουσι ἐνώπιόν σου, obwohl wir bisher die Erfüllung noch nicht gesehen haben, die uns erst für die Zeit nach den ausgeschütteten Schalen, wenn die Verderber der Erde, sonderlich Babylon und das Thier hinweggeräumt sein werden, verheissen ist.

Mit dieser Anschauung der Zukunft der Kirche steht Cr.'s Auffassung des Hohenliedes in engster Verknüpfung. Cr. unterscheidet in der geheimnissvollen Beziehung Christi zur Gemeinde als seiner Braut Eph. 5, 32. drei Perioden, die der Verlobung, welche mit der Erscheinung Christi im Fleische beginnt, die der Schmückung der Braut und der Hochzeit, welche bis dahin reicht, wo die Kirche auf den Gipfel ihrer diesseitigen Herrlichkeit angelangt sein wird Apok. 19, 7., und die der Ehe, welche, alles Denken übersteigend, zur Ewigkeit gehört (Hypomn. III p. 542). Seine Auslegung des Hohenliedes ist demgemäss ganz apokalyptisch (Hypomn. II p. 541—590), er fasst es als prophetische Ausführung dessen, was Ps. 45. nur angedeutet ist, als eine innerhalb des ersten der beiden Millenien sich erfüllende Schilderung der stufengängigen diesseitigen Vollendung der Kirche Christi. Das Hohelied, sagt er (Begriff der christlichen Frömmig-

keit § 55), ist eine prophetische Parabel, die nirgends ihres Gleichen hat; es enthält keine blose Allegorie, sondern eine wirkliche Weissagung auf diejenige Zeitperiode des Reiches Christi, welche von dem Vorbilde, das in Salomo war, das wahre Gegenbild ist. Deshalb deutet Apok. 19, 7. auf das Hohelied zurück, denn das frohlockende ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου ist der Zeitpunkt, wo seine Erfüllung anhebt. — Aber die Kirche Christi, welche in dem Hohenliede als die Eine königliche Braut erscheint, ist ihm das durch den Glauben Christo zu eigen gewordene Israel nach dem Fleisch, Israel auf der Höhe seiner ursprünglichen Bestimmung, Jerusalem, wenn es dereinst sich darstellen wird als die in ihrer Art einzige, reich geschmückte, von dem Könige geliebte Tochter des Jerusalems im Himmel. Die Gemeinde von Zion ist die *praedilecta sponsa*, welche über die aus allen Völkern gesammelte Kirche dereinst zwar nicht herrschen, aber, ein Vorbild für alle, des Weinbergs warten wird, mit dem sie belehnt ist. Wie die apostolische Gemeinde, bes. die jerusalemische, jetzt wo Jerusalem zertreten wird ein Vorbild für die Heidenkirche ist, so wird die jerusalemische Gemeinde, auch am Ende der Tage, nachdem die Zeiten der Heiden abgelaufen sind, für die Kirche des Erdkreises eine Stadt werden, die auf dem Berge liegt. Denn *ejusmodi excellentia puritatis et donorum Sp. S. ecclesiae Sioniticae futuro etiam tempore iterum dari potest, idque commodo reliquarum et applaudentibus omnibus. Quod quando ita fit, urbi praedilectae contingit veritas promissionum splendidissimarum et mundo incredibilium per solam vim veracitatis divinae perque beneficium, quod providentiae Dei soli, sine arte vel vi humana, subjectum est* (Hypomn. II p. 571).

Erster Anhang.

Verzeichniss der Schriften von Crusius und seinen Schülern.

A) *Chronologisches Verzeichniss* sämmtlicher Schriften von Chr. A. Crusius *).

1739 (Aug.) *Diss. de Decoro divino.* (4.)
Aufgen. in die *Opuscc.* Deutsch nach dem erweiterten Text der *Opuscc.* von Ge. Dan. Pezold, bevorwortet vom Verfasser 1752.

1740 (Jul.) *Diss. de Corruptelis intellectus a voluntate pendentibus.* (4.)
Aufgen. in die *Opuscc.* Deutsch (von Wichmann) 1768.

1742 (Sept.) *Diss. de Appetitibus insitis voluntatis humanae.* (4.)
Aufgen. in die *Opuscc.*

1743 (Mai) *Diss. de Usu et Limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis.* (4.)
Aufgen. in die *Opuscc.* Deutsch mit Anmm. u. e. Anhange (Börner u. Deyling gewidmet) von Chr. Fr. Krause 1744. Zweite Ausg. mit Zusätzen vom Verf. und einem Vorbericht von Christ. Friedr. Pezold 1766.

1744 Anweisung, vernünftig zu leben etc. (philosophische Moral).
Zweite Ausg. 1751. Dritte vermehrte 1767.

1745 (Jan.) *Disquis., an cum B. Luthero recte negari possit, idem verum esse in philosophia et theologia.* (4.)
Aufgen. in die *Opuscc.* Deutsch von Gotth. Hartm. Schramm 1771.

1745 Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden (Metaphysik).
Zweite vermehrte Ausg. 1753. Dritte 1766.

---

*) Die Verzeichnisse bei *Hamberger*, *Adelung* zum *Jöcher*, *Meusel* etc. bedürfen bedeutender Ergänzungen und Berichtigungen. Nur die einzeln erschienenen Predigten haben wir weggelassen. Wo das Format nicht angegeben ist (4 = Quart), ist Octav-Format zu verstehen.

1747 Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss (Logik).
Zweite vermehrte Ausg. 1762.

1749 Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken (Physik). 2 Theile.
Zweite vermehrte Ausgabe 1774.

1750 *Opuscula philosophico-theologica, antea seorsum edita, nunc secundis curis revisa et copiose aucta.*

1751 (Mai) *Comm. de Christianis, sale terrae Matth. V, 13.* (4.)
Deutsch von Kornrumpf in Cr.'s Belehrung von d. chr. Kirche 1767.

„ *Diss. I. et II. de dissimilitudine inter religionem et superstitionem.* (4.)
Deutsch u. d. T.: Die wahre Gestalt der Religion etc. von J. Fr. Hübschmann 1754.

1752 *Epistola ad Jo. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determinantis etc.*

1753 Sammlung geistlicher Abhandlungen (Predigten).

„ Von einigen Hindernissen, warum manche Leute die Bekehrung des Jüdischen Volkes nicht glauben wollen und welche doch der Wahrheit nach in die Entscheidung der Frage keinen Einfluss haben können, Vorr. zu Sam. Benj. Fehrens Abh. von der Bekehrung der Juden.
Neue Ausg. 1765.

1754 (Oct.) *Comm. etc. qua circulus in Pontificiorum doctrina de Ecclesia demonstratur.* (4.)
Franz. (von Ad. Friedr. Reinhard) u. d. Titel; *Reflexions sur la doctrine des Catholiques Romains touchant l'Eglise* 1756.

„ (Dec.) *Comm. de vitandis fallaciis in quaestionibus super articulis fidei fundamentalibus et Christianarum sectarum de illis consensu.* (4.)
Beide deutsch von Kornrumpf in Cr.'s Belehrung von d. chr. Kirche 1767. Zweite lat. Ausg. der letzteren 1768. 4.

1755 *Vindiciae dicti Paulini 1 Cor. XV, 29. de Baptismo mortuorum causa a difficultatibus hermeneuticis.* (4.)
Deutsch als Anh. I der Abh. von den Ueberbleibseln etc. 1765. Zweite lat. Ausg. 1768.

„ (Pfingst.) *Probatio, quod verbo Dei instrui naturae humanae essentiale sit.* (4.)
Deutsch in den Goth. Beiträgen zur prakt. Religion. Bd. V. St. 3.

1755 (Sept.) *De ecclesia militante observationes selectae.* (4.)
Zweite Ausg. 1756. 4.
Die beiden letztern Abh. deutsch von Kornrumpf in Cr.'s Belehrung etc. 1767.

1756 *Diss. de vi atque efficacia interpretationum Scripturae s. satis piarum, sed minus accuratarum.* (4.)

„ (Sept.) *Comm. de Aera Jothamica.* (4.)

„ (Oct.) *Comm. I. et II. de reliquiis gentilismi in opinionibus de morte.* (4.)
Deutsch von A. F. R. (Ad. Friedr. Reinhard) u. d. Titel: Abhandlung von den Ueberbleibseln des Heidenthums in den Meinungen vom Tode (mit 3 Anh.) 1765.

„ (Dec.) *Obss. de Longanimitate Fidei.* (4.)
Deutsch von Wichmann in den Abh. betreffend den Glauben der ersten Christen 1771.

„ Vorr. zu *Burschers* Versuch einer kurzen Erläuterung des Proph. Jeremiä.

1757 (Ost. u. Pfingst.) *Obss. de Coelo per adventum Christi commoto. Sect. I et II.* (4.)
Deutsch von J. C. R. 1757.

„ (Nov.) *Diss. I de Superstitione, quae est de dissimilitudine inter Religionem et Superstitionem diss. tertia.* (4.)
Deutsch im Auszuge als Anh. II. der Abh. von den Ueberbleibseln etc. 1765.

1758 (Oct.) *Comm. de Ecclesia repraesentativa in locum ejus, quae biblice dicitur, non surroganda.* (4.)
Deutsch von Kornrumpf in Cr.'s Belehrung von d. chr. Kirche 1767.

„ Abhandl. von der Ehrerbietung, welche ein Prediger dem göttlichen Worte und der Gemeine, die ihn hört, schuldig ist (Vorr. z. 5. Bd. d. Gothaischen Samml. von Canzelandachten).

„ (Dec.) *Comm. de vera eaque relativa nominis tetragrammati significatione. Sect. I.* (4.)

1759 (Ost.) *Comm. de vera eaque relativa etc. Sect. II.* (4.)
Beide deutsch von Rud. Jul. Walther 1767.

„ (Pfingst.) *Probatio, quod scopus homiliae montanae Domini nostri, J. Christi, Matth. V. VI. VII. sit evangelicus, neutiquam legalis.* (4.)
Deutsch nebst den 4 Programmen von der chr. Frömmigkeit von Joh. Andr. Jacobi 1763.

1759 Erläuterung des vernünftigen Gottesdienstes in 12 Predigten.

1760 Fassliche Vorstellung von dem ganzen Buche der Offenbarung J. Chr. (als Vorr. zu S. B. Fehrens Anl. zum rechten Verstand und Gebrauch der Offenb.)

Abgedruckt im Goth.-theol. Magazin 1761; einzeln 1766.

„ Von dem Unterschiede zwischen der Auslegung der Texte und der Aufsuchung der Beweissprüche (Vorr. zu Burk's Evangelischem Fingerzeig).

1761 (Oct.) *Diss. de vera notione pietatis Christianae.* (4.)

„ (Dec.) *Vindicatur vera notio pietatis Christ. e scriptis apost. et e doctrina V. T.* (4.)

1762 (Apr.) *Diss. de ratione docendi de Christo, quae a Davidis tempore servata est, nec non de ipsius Christi methodo docendi.* (4.)

„ (Pfingst.) *Absolvitur tractatio de vera notione pietatis Christianae.* (4.)

Diese 4 Progr. deutsch von Jacobi (nebst 2 Recc. von Cr. über d. B.: Der Christ in der Einsamkeit), s. unter 1759.

1764 *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam. Pars I., Introductionem generalem ad Theologiam Propheticam complexa* (mit dem Titel-Emblem der aufgehenden Sonne *vis major eundo* und 2 Petr. 1, 19.)

Deutsch bis §. 100. u. d. T.: Beitrag zum richtigen Verstande der h. Schr. etc. Lpz. 1772 (begonnen von e. Ungen., vollendet und herausg. von Pezold). Die Berechnung der 70 Wochen Dan. (S. 403—427. des Origin.), deutsch von Chr. Fr. Grohmann Zwick. 1766. Zweite Ausg. 1772.

1765 (Oct.) *Obss. de usu voc. νόμος, lex, sigillatim in epistola S. Pauli ad Romanos Sect. I.* (4.)

„ (Dec.) *Obss. de usu voc. νόμος etc. Sect. II.* (4.)

„ Vorr. (über die evangelische Synopsis) zu *C. G. M.* (Mirus) Geschichte unsers Herrn J. Chr. auf Erden, nach des sel. Bengels Harmonie und Uebers.

1766 (März, Apr., Juli) *Diss. II—IV. de Superstitione.* (4.)

Alle vier u. d. T.: Gründliche Belehrung vom Aberglauben deutsch von Christ. Friedr. Pezold. Lpz. 1767.

1766 (Ost. Pfingst.) *Obss. de usu voc. νόμος etc. Sect. III et IV.*

Alle vier deutsch von Wichmann u. d. T.: „Cr's. Erläuterung des Br. Pauli a. d. Römer 1767.

„ *De usu et necessitate Epistolae ad Hebraeos* (Vorr. zu Chr. Fr. Schmid's *Obss. super Ep. ad Hebr.*).

1767 Beiträge zur Beförderung der Bekehrung zu Gott und des Glaubens an unsern Herrn, Jes. Christum.

Eine von K. mit Cr.'s Bewilligung herausg. Predigtsammlung.

1768 Kurze Vorstellung von dem eigentlichen schriftmässigen Plan des Reiches Gottes.

Zweite verm. Ausg. 1773.

1769 *Theses contra Profanitatem* (pp. 208).

Deutsch von Dan. Beyer 1773.

„ (Oct.) *Comm. I et II. de errore discipulorum Christi primorum et imbecillium, utrum regnum mundanum expectaverint an secus erraverint.* (4.)

Deutsch von Wichmann in Cr.'s Abh. vom Glauben der ersten Christen und des A. T. 1771.

„ Vorr. zu Dan. Christ. Gottl. Michaelis Neuem Testament (glossirt nach Bengel). 4.

1770 *Comm. I et II. de typo serpentis aerei, imposito symbolo poenae super signo ducis populi Dei.* (4).

„ *Comm. super erroribus de retinenda lege Mosaica inter primos Christianos deque errorum istorum vera indole et varietate.* (4.)

„ (Oct.) *Comm. de dogmatum historia cum probatione dogmatum non confundenda.* (4.)

Alle drei deutsch von Wichmann a. a. O.

1771 *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam. Pars II, Hypomnemata ad textus selectos e libris Mosis et Prophetis prioribus nec non ad Psalmos Davidis omnes complexa.*

Die Thesen über die Zauberei (nach Cr.'s Dictaten zu Ps. 58.) deutsch von C. F. Schmidt in den Goth. Beitr. zur Vertheidigung etc. Bd. IX. St. 3. 1763, wieder abgedr. u. vermehrt als Anh. III der Abh. von den Ueberbleibseln etc. 1765.

1772 Kurzer Begriff der Moraltheologie. 1. Bd. (mit dem Motto Joh. 15, 2. und entsprechendem Emblem).

„ *Prgr. I et II. Monita de cosmologia vera et adaequata.* (4.)

Deutsch u. d. T.: Cr.'s Einleit. in die wahre und vollständige Kosmologie von Schramm 1774.

1772 (Dec.) *Gnomon ad Prophetiam de Immanuele Jes. VII—XII.*

1773 (Ost.) *Gnomon ad Prophetiam de successu operis Dei per Christum, primo humiliatum, deinde exaltatum Jes. LII, 13—LX.*

Beide Gnom. deutsch von Chr. Gottl. Schmidt (durchgesehen vom Verf.) 1774.

„ Kurzer Begriff der Moraltheologie Bd. II.

„ *Comm. de usu libri Estherae ad praxin vitae Christianae.* (4.)

Deutsch von Chr. Gottl. Schmidt 1773.

„ *Problema de dubiis in data convertendis, sigillatim in disputando super doctrinis Christianis.* (4.)

„ Zwo Investitur-Reden von der vortheilhaften Führung des Lehramts etc. gehalten den 16. Mai 1763 und den 8. Mai 1769.

1774 „Wie die welche die Religion in die Tugend setzen, auf die Erkenntniss Christi zurückzuweisen sind" (4 Bog.), Vorr. zu Ge. Dan. Pezolds: Der Christus Gottes.

„ (Dec.) Bedenken üb. d. Schröpferischen Geisterbeschwörungen.

Von einem Gegner mit gehässigen Anm. veröffentlicht Berl. 1775, dann in gleicher Weise von *Semler* in: Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gassnerschen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen. Stück 2. Halle 1776.

B) Alphabetisches Verzeichniss

der religionsphilosophischen und biblisch-theologischen Schriftsteller aus Crusius' Schule und ihrer Schriften *).

Baumgarten-Crusius, Gottlob August, geb. zu Penig 1752, seit 1787 Stiftssuper. zu Merseburg, gest. 1816 als Regierungs- u. Consistorialrath daselbst (sein Leben, beschrieben von Detl.

*) Auch hier bedurften die Angaben der Lexika von Meusel, der Supplemente des Jöcher etc. sorgfältiger Sichtung, die, so weit die öffentlichen Bibl. und meine eigne die nöthigen Hülfsmittel boten, vorgenommen worden ist. Nur die biblisch-theol. und die philos. Schriften, soweit d. Philos. sich mit d. bibl. Theol. berührt, sind aufgeführt, und bei sehr fruchtbaren Schriftstellern auch von diesen nur die wichtigeren und anziehenderen. Die nur durch deutsche Bearbeitungen lateinischer Schriften von Cr. oder französischer von Reinhard bekannten (wenigstens mir bekannten) Crusianer, wie *Joh. Friedr. Hübschmann*, *Christian Gottlieb Schmidt*, *Rud. Jul. Walther* u. A. sind weggelassen; ebenso nicht Wenige auf welche, ohne dass sie zur Schule gerechnet werden können, Cr. einen wohlthätigen Einfluss übte. Dahin gehören z. B. die Grafen *von Lynar* und auch *Fr. V. Reinhard*, der mittelbar Cr. mehr verdankt, als er einzugestehen bereit war.

C. W. Baumgarten-Cr., jetzt Rector der Landesschule zu Meissen, Dresd. 1820).

Gedanken von der Beschaffenheit der Auferstehung der Leiber. Friedrichsstadt 1782. 4.

Diss. de lege morali Mosaica. Lips. 1789. 4.

Schrift u. Vernunft f. denkende Christen. 6 Bde. Berl. 1793—1797.

Einer ist euer Meister (Abh. in Köthe's Zeitschr. f. Christenth. u. Gottesgelahrtheit) — seine letzte schriftstell. Arbeit.

Beyer, *Karl August*, geb. 1736 zu Zeitz, gest. 1806 als Diak. der Neukirche zu Leipz.

Diss. de difficultate judicii super disputatione veterum ecclesiae doctorum κατ' οἰκονομίαν. Lips. 1760. 4.

Apologie der h. Schrift od. Untersuchung der Lehre von den göttl. Strafen. Halle 1779.

Burkhardt, *Joh. Gottlieb*, geb. zu Eisleben 1756, seit 1781 Pred. an der luth. Savoyen-Kirche zu London, gest. zu Bristol 1800. Ausser zahlreichen andern Schriften (unter welchen: Crusius, Eine Ode. Dresd. 1777):

Harmonie des Reichs der Natur u. der Gnade. Leipz. 1779.

Neueste Untersuchung von der Seligkeit der Heiden u. Nichtchristen. Hamb. 1780.

Predigt über die Gottheit Jesu Christi, nebst e. Anhange einiger Briefe. Leipz. 1782.

Untersuchung über den Stand der christl. Vollkommenheit nach Röm. 7, 9. 8, 1. 2. Fr. a.M. 1786.

Die Verwandlung der Lebendigen u. der Todten (1 Cor. 15, 12—18). Leipz. 1787.

Grundzüge einer Philosophie der Naturgeschichte. Bern 1791.

Dresde, *Friedr. Wilh.*, geb. zu Naumburg 1741, vier J. hindurch Cr.'s Schüler in der Philos. u. Theol., seit 1778 nach Schmid's Tode ord. Prof. d. Theol. zu Wittenberg.

Diss. de daemonibus morbisque daemoniacis medica arte tollendis. Lips. 1763. 4.

Votum Jephthae ex antiquitate Judaica illustratum. Lips. 1767.

Triga comm. acad. criticam hodierni text. ebraei concern. Lips. 1773.

Diss. historico-dogm. de aeterno Dei filio. Viteb. 1775. 4.

Selectae obss. in tripartitam divisionem muneris Servatoris nostri mediatorii. Viteb. 1778. (gegen Ernesti).

Prg. Comparatur Joëlis de effusione Sp. S. vaticinium cum Petrina ejusd. vatic. interpretatione. Viteb. 1784. 4.

Prg. Selectae obss. ad Genes. III, 15. *Viteb.* 1784. 4.

Fehre, *Sam. Benj.*, geb. zu Zehren 1704, gest. als Pfr. zu Burgstädt im Schönburgischen 1772.

Anm. über Joach. Lehfelds Tractat: Die Herrlichkeit der Kirche Christi in der letzten Zeit aus dem Vorbilde des neuen Tempels u. Jerusalems in den 9 letzten Cpp. Hesekiels, nebst e. kurzem Abriss der Offenb. Joh. Altenb. 1752.

Einige Lieder über die wichtigsten Materien aus der Offenb. Joh. Altenb. 1753.

Abhandlung von der noch bevorstehenden merkwürdigen Bekehrung der Juden, nebst e. Vorr. von Cr. Schneeberg 1753. 2. Ausg. Altenb. 1765.

Bescheidene Unters., was unter den zwei Thieren in der Offenb. Joh. eigentlich zu verstehen sei, in 10 kurzen Sätzen. Chemnitz 1754.

Muthmassliche Entdeckung des Zeitpunktes, in welchem wir nach der Weissagung d. Offenb. Joh. gegenwärtig leben. Fr. u. Lpz. 1757.

Anleitung zum rechten Verstand u. Gebrauch der Offenb. Joh., nebst e. Vorr. von Cr. Altenb. 1760. 4. (1052 S.).

Grimm, *Joh. Ludw.*, geb. zu Regensburg 1745, gest. das. als Pred. u. Prof. d. Theol., Lehrer Fr. Volkm. Reinhards, der durch ihn zuerst mit Cr.'s Schriften bekannt wurde, s. Geständnisse S. 34—36.

Diss. de consiliis Dei in creando mundo investigandis. Lips. 1768. 4.

Briefe an einen jungen Herrn von Stande über die positive Religion u. ihre Beweise. Regensb. 1791.

Grohmann, *Christian Friedr.*, geb. zu Schandau 1731, gest. als Pfr. 1805.

Js. Newtons Beobacht. über die Weiss. Daniels aus dem Lat. von Wilh. Südermanns u. mit Anm. begleitet. Liegnitz 1765.

Auslegung der merkw. Weiss. Jes. 52, 13—53. etc. Zwickau 1767.

Sendschreiben das Vaterunser betreffend, an e. Freund d. Wahrheit. Leipz. 1770.

von Hahn, *Heinr. Joh.*, geb. zu Meiningen 1735, lebte als Privatm. zu Carlsruhe, einer der philos. begabtesten Anhänger von Cr., gest. 1803.

Moral des Evangelii. Carlsruhe 1775.

Jacob Abbadie von der Wahrheit der christl. Rel. Aus d. Franz. übers., mit einer Vorr. etc. wie auch berichtigenden u. erläuternden Anm. 3 Bde. Carlsr. 1776. 78.

Entwurf zum Unterrichte in den nothwendigsten Wahrheiten der natürl. u. geoffenb. Rel. 2 Bde. Fr. a. M. u. Heidelb. 1779. 89.

Hempel, *Ernst Wilh.*, geb. zu Altenhain bei Grimma 1745, Verwandter u. Freund Chr. Fr. Pezold's, gest. als dritter ord. Prof. d. Theol. zu Leipz. 1799. Ausser mehreren anderen Schriften:

Cuinam SS. trinitatis personae, primae an secundae, promulgatio legis praecipue tribuenda sit, ad explicanda quaedam Scr. S. loca. Lips. 1771. 4.

De sapientia Dei, quae e multiplici hominum conjunctione per conjugia inprimis oriunda apparet. Lips. 1773. 4.

Prg. de prima indole telluris ad explicandum locum Gen. 1, 2. *Lips.* 1776. 4.

Diss. gratul. de loco 2 *Petr.* 1, 20. *Lips.* 1784. 4.

Diss. de vera significatione vocabuli s e m e n, *ubi de prole Abrahami et Davidis nec non mulieris Gen. III,* 15. *dicitur. Pars I—III. Lips.* 1787. 4.

Prg. de Deo invisibili. Pars I. II. Lips. 1790. *III—V.* 1791. 4.
Prg. de loco Galat. III, 20. *Lips.* 1792. 4.
Prg. I—IV.: Fidem literis sacris habendam rationi convenienter postulari. Lips. 1794. 4.

Hebenstreit, Ge. Ernst, geb. zu Leipz. 1737, gest. das. als Frühpred. an der Universitätsk. 1781.
De Jamblichi, philos. Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia. Lips. 1764. 4.
Sciagraphia s. Tabellae synopticae theol. dogmaticae. 1770. 4.

Jacobi, Joh. Andreas, Pfr. zu Striessen bei Grossenhain, gest. 1808.
Appendix I. II. ad Dr. Crusii commentat. de baptismo mortuorum causa. Lips. 1758. 4.
Commentatio de anthropomorphismo a vera notione aeternitatis, immensitatis, libertatis et sapientiae divinae remoto. Lips. 1760. 4. (Vertheid. Cr.'s gegen die Anschuldigungen des Prof. Hiller in Wittenb.).

Krause, Christian Friedr., geb. zu Delitzsch 1721, Verwandter Chr. Fr. Pezold's und Cr.'s, gest. als Vesperpr. an der Universitätsk. zu Leipz. 1748.
Divinae Praedestinationis et Gratiae cum Dei et natura et verbo harmonia. Lips. 1746. (12 Bog.).
Sendschreiben etc. ob der Satz vom determinirenden Grunde eine Nothwendigkeit einführe u. die Freiheit aufhebe. Leipz. 1746.

Michaelis, Dan. Christian Gottlieb, geb. zu Magdeburg 1723, seit 1773 Super. zu Greitz, gest. 1787.
Die Offenb. Joh. oder vielmehr J. Chr. als ein Supplement zu Brauns N. T. Leipz. 1764. 4.
Glossirtes N. T. (Auszug der zur Auslegung gehörigen Arbeiten Bengels), mit e. Vorr. von Cr. Leipz. 1769. 4.
Kurze Ordnung des Heils in Frag und Antwort. Greitz 1770.

Mirus, Carl Gottfried (C. G. M.), geb. 1713, 40 J. hindurch Cr.'s treuer Freund (s. Reinhards Geständnisse), gest. als Churfürstl. Sächs. Legationssecretär zu Regensburg 1790.
Geschichte unsers Herrn u. Heil. J. Chr., mit e. Vorr. von Cr. Leipz. 1765.
Versuch einer umständlichen Geschichte des Königs David, aus den Schrifttexten harmonisch verfasst u. mit Anm. erläutert, mit e. Vorr. von Joh. Es. Silberschlag. Nürnb. 1783.

Niedner, Theophilus Samuel, geb. zu Oelsnitz bei Lichtenstein im Schönburgischen 1752, gest. als Fürstlich Schönburg. Hofprediger in Hartenstein 1833. Von ihm, der Luther, Bengel und Cr. für die drei Boten Apok. 14, 6—12. hält, folgende glaubensfeste, aber Cr.'s Ansichten bis ins Bizarre und Grobsinnliche, fast bis zur Häresie, übertreibende Schriften:

Ein wohlgemeinter Rath für meine Mitchristen, welche gern im Glauben an Christum in unsern Zeiten beharren wollen. 1798.
Die Geschichte Bileams 4 B. Mos. 22—24. Zwickau 1802.
Die Merkwürdigste unter allen Geschichten. Zwickau. (Abriss der Heilslehre).
Warum hat unser hochgelobter Herr u. Heiland J. Chr. nicht geheirathet? (Nebst Cr. Vorlesung über den 45. Ps.).

Pezold, *Christian Friedr.*, laut handschriftl. Familiennachrichten geb. zu Wiedemar bei Delitzsch 1746, gest. als ord. Prof. der Logik zu Leipz. am 23. Dec. 1788. Sein Vater, gest. 1750 als Pfr. zu Wiedemar, war der Bruder der Mutter unsers Cr.'s, Christiana Dorothea, geb. 1692, der Gattin des Pfrs. zu Leuna Joh. Aug. Crusius. Seit 1729 war sie Wittwe, Mutter 6 lebender Kinder. Cr. hatte sie nebst einer überaus kränklichen Schwester bei sich; sie überlebte ihn und diese ihre Tochter, und st. am 11. Juli 1782.

De lege divina, quae veritatem in loquendo hominibus imperat, justo neque rigidius neque laxius interpretando. Lips. 1769. 4.
Comm. de sublimitate Pauli in prioribus cpp. epist. ad Ephesios. Lips. 1771. 4.
Prg. Psychotheologiae specimina. Lips. 1774. 4.
Diss. inaug. de imperio et majestate Dei. Lips. 1787. 4.

Pezold, *Ge. Dan.*, geb. zu Oberau bei Lüben 1725, gest. als Pfr. im Liegnitzischen Fürstenth. 1790.

Der Christus Gottes nach dem Begriff der heil. Schrift etc. mit e. Vorr. von Cr. 2 Bde. Glogau 1774. 75.
Das Geheimniss des Evangelii od. das Geheimniss Christi, aus deutlichen Stellen der h. Schrift angezeigt. Glogau 1785.

Rehkopf, *Joh. Friedr.*, geb. zu Leipz. 1733, gest. bald nach Antritt seines Amtes als Super. zu Dresden 1789. Ausser mehreren andern und grösseren Schriften:

Prg. Michae et Matthaei in loco natali Messiae consensus Helmst. 1772. 4.
De vate Scripturae S. Helmst. 1772. 4.
Prg. Legatus fecialis ad Malach. III, 1. *H.* 1773. 4.
Prg. De persona Christi scripturarum N. T. expositio. H. 1775. 4.
Prg. Momentum doctrinae de angelis ad relig. christ. H. 1776. 4.
Prg. Argumenta personalitatis Spiritus S. clarissima et certissima. H. 1777. 4.

von Reinhard, *Adolph Friedr.* (*A. F. R.*), geb. zu Alt-Strelitz 1726, Cr.'s inniger Freund und Anhänger, Uebers. mehrerer seiner Schriften ins Deutsche und Französ., so wie hinwieder seine eignen franz. Schriften von Cr.'s Schülern, wie Schramm und

Chr. A. Wichmann, übersetzt wurden, Begründer und längere Zeit Herausg. der Bützowschen Kritischen Sammlungen, gest. als Assessor des kaiserl. u. Reichskammergerichts zu Wetzlar 1783. Ausser zahlreichen philos., publicistischen und theol. Schriften und Aufsätzen:

Vernünftige Gedanken über d. Lehre von der Unendlichkeit der Welt in Ansehung der Zeit und des Raumes. Leipz. 1753.

Examen de l'Optimisme (von der Berl. Acad. gekrönte Preisschrift). Berl. 1755.

Unpartheiische Anm. über des Hrn. Prof. Michaelis Gedanken über die Lehre von der Sünde. Leipz. 1756.

Vergleichung des Lehrgebäudes des Hrn. Pope von der Vollkommenheit der Welt mit dem Syst. d. Hrn. von Leibnitz. 1756.

Reflexions sur la Liberté. Berl. 1762.

Disquis. philos., qua ex eo, quod aliquid existit, demonstratur, dari ens perfectissimum, aeternum, a mundo distinctum. Butzov. et Wismar. 1762. 4.

Briefe über einige wichtige Materien der h. Schrift u. Philosophie. Berl. 1764.

System der Wesen, enthaltend die metaphysischen Principien der Natur. 1769. 12.

Neues System der Kräfte des menschl. Verstandes nach d. Unterschiede der obern u. untern Kräfte. Berl. 1770.

Ein Beitrag zur Widerlegung der Schimäre von den materiellen Ideen. Bützow 1776.

Versuch eines zusammenh. Entwurfs von dem ganzen Inhalte der Ep. S. Pauli an d. Römer. Bütz. 1776. 4.

Kurze und deutliche Vorstellung d. Lehre von d. Kirche u. ihren Rechten in Ansehung des Glaubensbekenntnisses. Bütz. 1778.

Schreiben an einen Freund über d. Beweis der geoff. Rel. aus d. Wunderwerken. Fr. u. Leipz. 1779.

Schmid, Christian Friedr., geb. 1741 zu Roylitz in der Dioc. Merseburg von Christoph Schmid, Pfr. daselbst, und Sus. Doroth. geb. Crusius (der 1723 geb. Schwester unsers Cr.), also Cr.'s Neffe und sein bis zum Tode treuer gleichgesinnter Freund, gest. als ord. Prof. d. Theol. zu Wittenb. 1778, s. Reinhards Geständnisse. Seine hinterlassene Wittwe ward Fr. Volkm. Reinhards, seines Schülers, Famulus und Freundes, erste Gattin, und dieser so Erbe des bedeutenden Vermögens, das sie ihrem Gatten mitgebracht hatte, und der grossen Schmidschen Bibliothek, s. Reinhard liter. gezeichnet von Böttiger S. 16. Ausser andern Schriften:

Obss. super ep. ad Hebraeos historicae, criticae, theologicae. Lips. 1766.

Obss. super ep. S. Judae historicae, criticae, theologicae. Lips. 1768.

Ob die Offenb. Joh. ein ächtes göttliches Buch ist, eine kritische Untersuchung mit Erläuterungen und Abhandl. über d. Ursprung u. d. hist. Gewissheit d. kanon. Samml. des A. u. N. T. Leipz. 1771. (XIV u. 398 S.).
Prg. Origines dogmatum de rebus ultimis. Viteb. 1774. 4.
Prg. De potestate vocabulis σαρκὸς *et* πνεύματος *de Christo dictis in N. T. subjecta. Viteb.* 1775. 4.
Prg. Judaeorum, qui Christi tempore vixerunt, de eodem var. opiniones. Viteb. 1775. 4.
Prg. Enarratio doctrinae ll. sacrorum de lapsu daemonum. Viteb. 1775. 4.
Historia antiqua et vindicatio Canonis sacri V. Novique T. libris II comprehensa 1775. (736 pp.)
Annotationes in ep. Pauli ad Romanos philologicae, theologicae et criticae. Lips. 1777.

Schramm, Gotth. Hartmann, seit 1773 ausserord. Prof. d. Philos. zu Jena, gest. daselbst 1776.
Diss. metaphysico-moralis de legibus naturae absolute necessariis. Jenae 1747. 4.
Versuch über den philos. Geschmack. Jen. 1772.
Versuch über den Grund aller Religion. Leipz. 1773.

Seydlitz, Christian Gottlieb, geb. zu Meerana 1730, gest. als Prof. der Logik u. Metaph. zu Leipz. 1808. Ausser andern Schriften:
Diss. de conjunctione rerum morali. Pars I. II. Lips. 1757. 67. 4.
Prg. de virtute voluptuaria. Lips. 1762. 4.
Prg. de difficultatibus quibusdam cognoscendae veritatis. Lips. 1776. 4.
Prg. de ea, quam cel. Humius de libertatis et necessitatis natura tuetur, sententia. Lips. 1772. 4.
Ueber die Untersuchung des Wahren und Irrigen. Leipz. 1778. 2. Ausg. 1787.

Siegel, Gottlob Friedr., geb. zu Thränitz bei Gera 1754, seit 1796 Past. an der Nicolaikirche zu Zeitz, gest. 1806.
Die Wahrheit u. Göttlichkeit der Schrift. Weissenfels 1773.

Teller, Joh. Friedr., Sohn Romanus Tellers und Br. Wilh. Abraham Tellers, gegen dessen (so wie K. Fr. Bahrdts) Unglauben er öffentliches Zeugniss ablegte, ein „ganzer Crusianer“ *), wie

---

*) In einem anderen Briefe, den der fast ganz erblindete 78jähr. Greis seiner Gattin dictirte (17. Jun. 1812), finde ich folgende Bemerkung: „Am wenigsten neu ist Cr., was das Materiale anlangt, in seiner Logik. Sein Lehrer in dieser war *Friedr. Ad. Hofmann, mag. legens* in Leipz., dessen Logik er eigentlich nur umgestaltete und vervollständigte. Dagegen sind die Metaphysik und Moral sein, in beiden ist er Original. Man preist gewöhnlich seine philos. Moral; sie hat ihre Vorzüge, bes. in der *Thelematologie*, in der Cr. ganz neu ist, daher ihn seine Gegner spottweise den Thelematologisten nannten. Sein Hauptwerk aber, mir das Liebste, ist seine Metaphysik. Sie hat, chemisch zu reden, Goldkraft.“

er sich in einem mir vorliegenden ungedr. Briefe selbst nennt, geb. 1735 zu Leipz., gest. als Oberpfr. in Zeitz 1816. Ausser zahlreichen philos. u. theol. Schriften:

Diss. de apodixi Scripturae S. Erlang. 1773. 4.

Diss. de paradoxia Scripturae S. Erlang. 1773. 4.

Cryptopelagianismus, Beilage zu Feddersens Nachr. von gutgesinnten Menschen. Leipz. 1782.

Epist. ad F. V. Reinhard de finibus gratiae divinae in jure aggratiandi. Lips. 1801.

Vom Wiederkommen, Wiedersehen und Erscheinen der Unsrigen nach dem Tode, meine Ueberzeugung nach Cr.'s Grundsätzen. Zeitz. 2. Ausg. 1806.

Vieweg, *Christian Gotthilf*, geb. zu Mülsen im Schönburg. 1731, seit 1785 Oberpfr. zu Zeulenrode im Voigtlande, gest. 1797. Ausser anderen Schriften:

Die Unzulänglichkeit des Beweises wider die Off. Joh. aus einem Zeugniss des Römischen Aeltesten Cajus. Leipz. 1772.

Reden über die sieben Briefe im 2. u. 3. Cap. der Off. Offenbach 1785.

Neue Aufklärung der Apokalypse. Fr. u. Leipz. 1785.

Etwas zum Bedürfniss unserer Zeit über Gal. 1, 8. 9. Nürnb. 1798.

Wichmann, *Gottfr. Joach.*, geb. zu Leisnig 1736, in späteren J. sich zu Ernesti hinneigend, gest. als Sup. in Grimma 1790. Ausser vielen andern Schriften:

Heman über d. Unsterblichkeit d. Seele nach mosaischen Grundsätzen in drei Gesprächen, Hrn. Moses Mendelssohn zugeeignet (Seitenstück zum Phädon, die Unsterblichkeitslehre auf bibl. Grunde behandelnd). Leipz. 1773.

Ep. ad J. F. Hirtium, *qua in hymnum Davidis XVI. breviter comm. Jen.* 1775. 4.

Gottfr. Büchners Beiträge zu der bibl. Real- u. Verbalhandconcordanz, aufs neue durchgängig verbessert u. verm. Jena 1777.

Biblische Handconcordanz u. Wörterb. etc. Dessau u. Leipz. 1783. 4. Neue Aufl. 2 Bde. Leipz. 1811. 4.

Rettung der Beweisstelle für die wahre Gottheit Christi Phil. 2, 6. Grimma 1789.

*** (Anonym.).

Schriftmässige Anm. über d. in des Hrn. Dr. Ernesti theol. Bibl. Bd. VI. St. 4. befindliche Rec. d. *Hypomnemata*. Fr. u. Leipz. 1766.

Ehrenrettung einiger wichtigen Wahrheiten der h. Schr. gegen die Rec. der *Hypomnemata* in der Allg. Deutschen Bibl. 1767.

Zweiter Anhang.

Mittheilungen aus ungedruckten Briefen von Chr. A. Crusius an seinen Bruder, den Amtmann Crusius in Pirna *).

9. Oct. 1756.

Wider die Furcht vor Menschen stelle ich mir vor, dass der wahre König der ganzen Welt Jesus Christus ist, unser Herr, den zwar die Menschen so häufig verleugnen und verachten, der aber doch nicht weniger regiert und auf dem Throne der Majestät im Himmel herrschet, wo alle unsichtbare weltregierende Mächte ihm unterworfen sind. Darum tröste ich mich mit seinem Namen, durch welchen wir sagen können: Der Herr ist mein Hirte, und fürchte mich nicht — was sollte mir ein Mensch thun? Ja, mein Herr Jesu, erwecke und belebe diesen deinen Trost in mir! Wenn ich an dich lebendig denke, so vergesse ich das Schattenleben, in welchem ich noch etliche Augenblicke herumzutappen habe, bis ich das Licht erblicke, wo du herrschest und wohin du nicht nur als

*) Mit freundlichst entgegenkommender Bereitwilligkeit hat Hr. Pastor Crusius in Hartha die oben S. 28 erwähnten Briefe an seinen Grossvater zu meiner Verfügung gestellt. Sie sind während der Zeit des siebenj. Krieges geschrieben, in der besonders Pirna und die Umgegend durch Truppendurchzüge, Theurung und Krankheiten schwer heimgesucht wurde, und gewähren ein so lebendiges Bild von Cr.'s liebenswürdiger Persönlichkeit, seiner zärtlichen Liebe zu den Geschwistern und der greisen Mutter, seinem innigen Leben in dem Herrn, dass ich gern mehrere ganz mitgetheilt hätte, wenn mein Zweck nicht ein weit speciellerer, als der einer Lebensgeschichte, wäre. Auch die folgenden Auszüge sind nur als Anhang, nicht als Nachtrag zu betrachten.

König aller Geschöpfe, sondern als mein Mittler eingegangen bist, um für mich zu erscheinen vor Gott, nachdem du dich für mich Gott geopfert und durch dein Opfer mich Gott geheiliget hast. Der ungeheure und allgemeine Krieg, der ausgebrochen zu sein scheint, befremdet mich nicht. Es ist eine verzweifelt böse Welt, und die Gott und Christum als eine Null tractirt oder, wenn sie das Ansehen und auch wohl die dumme Meinung hat, ihn zu ehren, es just durch das Gegentheil von demjenigen thut, was er befohlen hat. Daraus kann ein Christ vorhersehen, dass das der Herr Jesus nicht leiden kann noch wird, da Er doch herrschet und die sterblichen Regenten nur zu herrschen *scheinen*, wie es bei Marco **10, 42.** heisset (*οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν.*). Ich weiss es aber Gott Lob determinirter aus Gottes Wort selbst, dass es eben um die Zeit oder nahe dabei ist, da Gott beschlossen hat grosse Dinge zu thun. Es gehe nun mit dem jetzigen Kriegslärm, wie es will, dazu Gott an den beiden Enden von Europa in Lissabon und Constantinopel seine Sturmglocke voriges Jahr mit Feuer und Erdbeben geläutet hat, so ist die Zeit der Zornkelter und der Zornschalen doch nicht sehr weit, die Welt aber dabei, sich vollends solcher Gerichte recht würdig zu machen. Ich tröste mich mit dem 45. Cap. Jeremiä.

11. Dec. 1756.

Wenn ich das Evangelium glaube, so weiss ich auch, dass Jesus Christus, unser Herr, der König ist über alle Himmel und ihre Heere, und über die Erde und was darauf ist, und von seinem Vater insonderheit zum Haupt der berufenen und auserwählten Gemeine gesetzt ist, die unter allen Theilen seines unermesslich grossen Reiches seine Anverwandten und gleichsam sein Leibgedinge vorstellet. Alles was im Sichtbaren geschieht, entspringt aus dem Unsichtbaren. Alles ist in seinen Händen, und die himmlische Hofhaltung, die unzähli-

gen Millionen der seligsten und mächtigsten Throne, Fürstenthümer, Mächte und Befehlshaber, die alle durch die Befehle von dem Throne aus wirksam sind, auf welchem der Gesalbte oder Christus, d. i. der König, *absolute* und *κατ' ἐξοχην* so *genannt*, *sitzet*, die machet, wenn unser Glaube bis dahin gelangt und an diesen Dingen fest ist, dass die Macht und Pracht der Könige der Erden weder Bewunderung noch Furcht wirket, und nur verehrt wird, weil und wiefern Gottes Befehl in der jetzigen Zeit dieses Lebens es erfordert, und nicht gefürchtet wird, als wo der Befehl, wie weit die Fürsten Gottes ihnen nachsehen sollen, vom Throne aus *ex curia coelesti* zum Verderben ergangen wäre. Dieser Befehl aber ist gewiss zum Nachtheil derer, die an Gott glauben, nicht ergangen, sondern er ist das Examen, wer und wie viel er glaubt. — Darum, wenn mir dein Elend einfällt, mein lieber Herzensbruder, und ich bedenke, dass du eben an den Ort gestellt bist, den die Noth am meisten trifft, so ermuntere ich mich noch lebhafter an Gott und an die himmlische Regierung zu gedenken. Wenn wir nicht ablassen, der Gnade Gottes fähig zu sein und uns immer mehr fähiger zu machen, so ist gewiss im Rathe der Wächter für uns gesorget, es gehe wie es gehe. Wenn ich vorgebe, dass ich an meinem Ende meine Seele Gott empfehlen will und dass ich meine Seligkeit durch die Versöhnung Christi weiss und hoffe, und glaube, dass sein Engel meiner Seele halber Befehl habe; und wenn das alles nicht nur so viel heissen soll: ich muss es auf Gott ankommen lassen, weil ich alsdann nichts anderes in meiner Gewalt habe, sondern wenn es ein wirklicher Glaube sein soll — so werde ich doch dem Gott, dessen Händen ich alsdann traue, auch jetzt trauen sollen, und der Engel, welcher mich in dem unbekanntesten und doch allervolkreichsten Lande aufnehmen, und durch so viele Länder, und wo ohne solchen Schutz die Gefahr von ungleich

mächtigeren und verzweifelt bösen Feinden nicht zu übersehen wäre, gewiss sicher und glücklich hindurchbringen und vor den Thron der Majestät stellen und Jesum in der Herrlichkeit zeigen wird, der wird jetzt eben sowohl Macht und Befehl für mich haben, denn sein Schutz ist nicht nur den Seelen, sondern dem Menschen verheissen. Wenn wir nur dem Herrn leben, das ist, wenn nicht sowohl wir, als der Herr in uns lebet, indem wir im Glauben des Sohnes Gottes leben, der uns geliebet und sich selbst für uns gegeben hat und ist aufgefahren über alle Himmel, auf dass er alles erfülle: so sind wir auch des Herrn, wir leben oder sterben.

27. April 1757.

Welchen Vater bittet sein Kind um Brot, der ihm einen Stein dafür biete? So sind die Väter unter den Menschen, die doch arg sind. Sollte der himmlische Vater seine Auserwählten verlassen, die ihr Vertrauen auf ihn setzen? Er hat das Gegentheil uns versichert, so oft er durch den Mund seiner heil. Propheten geredet hat, vornehmlich aber da er durch den Sohn, den Herrn und Erben aller Dinge selbst, unter den Menschen redete. Darum sollen wir uns zu diesem halten, der uns versichert: Was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das will ich thun. Unter ihm stehet die Welt, und er ist der Fürst, der Beherrscher der Könige auf Erden. In dem Manifest seiner Zukunft wird deswegen, ehe die Weissagung selbst angehet, Cap. IV—VII. recht lebhaft vorgemalet, wie Christi alle Gewalt ist und die Welt unter seinem wahren und wirklichen Regimente stehet, als woran sich unser Glaube halten muss. Während der Zeit, da er das Buch der Rathschlüsse Gottes, die er auch selbst ausführen sollte, eröffnet, werden bei dem Brechen eines jeden Siegels Zeichen und Versicherungen gegeben, dass Alles unter dieser seiner Macht stehe. Unter ihm steht der Sieg und der schlachtende Krieg

und die Theurung und alle Landplagen, und der Theurung wurde von seinem Throne aus befohlen, sich in gewissen Schranken zu halten. Diese Schranken werden auch jetzt, wie er sie im *Himmel* wird bestimmt haben, für dich und mich und *für alle*, die seine Erscheinung lieb haben und sich derselben in rechtem Ernste freuen und trösten, gewiss gehalten werden, es gehe übrigens wie es gehe, drunter oder drüber. Denn er hat schon seinen Engeln unserthalben befohlen. Aber möchte er nicht zu uns sagen, wie dort zu jenem: ach dass du glauben könntest!? —

10. Mai 1757.

Die *praeparatoria* zu einem wichtigen Werke, das Gott vor hat, gehen offenbar schon an; wie viel Jahre oder Menschenalter sie fortgehen werden, und wie dieses und jenes Land dabei stehen werde, ist seiner Weisheit zu überlassen. Aber auch die *notiones generales* davon zu wissen ist schon eine gute Verwahrung Was für Absichten die Menschen haben, die Gott zur Ausführung seiner Rathschlüsse ohne ihr Wissen und Willen zu brauchen pflegt, darauf kommt das Wenigste an. *Titus* hatte nicht die Absicht, Christi Worte an Jerusalem zu erfüllen, und erfüllte sie. *Cyrus* wusste und glaubte nichts von dem Worte des Herrn durch Jesaiam, und dieser hatte ihn ein paar Secula vorher mit Namen genannt, und alles ward erfüllet. *Soliman* wollte den Religionsfrieden in Deutschland nicht befördern, aber die Furcht vor ihm regierte Gott dazu, dass er zu Stande kam und befestigt ward.

28. Juni 1757.

Das Gebet kann entweder *in natura* oder *per aequipollentiam* und *eminenter* erhört werden, desgleichen kann die Erhörung *momentanea* oder *dilata* sein, und doch bleibt sie eine wahre Erhörung. Der *nexus rerum* und die in's

Grosse gehende Regierung der Völker und der Kirche Gottes leidet oft nicht die Erhörung unseres Bittens nach den determinirten Umständen oder augenblicklich, und auch nicht alle Leute können erhörlich beten, sondern es gehören *praesupposita ex parte subjecti et objecti* dazu.

Ebend.

Bei *calamitatibus publicis* scheint nur der Unschuldige mit dem Schuldigen zu leiden, in der That aber siehet Gott auf alle. Es sind aber nicht alle *in genere* unschuldig, die *in aliqua causa* keine Schuld haben, und auch *in eadem causa* haben verschiedene Personen Schuld, obgleich nicht auf einerlei Art, sondern manche *directe*, manche *participando*. Wo aber grosse Gerichte ergehen, da es *ob rationes publicas* wirklich Schuldige und Unschuldige trifft, so verlieren die Letzteren auf's höchste *bona accidentalia*, die ihnen durch *bona eminenter aequipollentia* ersetzt, vielfach aber auch in der Folge an zeitlichen Wohlthaten wieder eingebracht werden, nachdem sie die Probe ausgehalten, wie Hiob zu sagen: Der Herr hats gegeben, der Herr hat's genommen! Die Räuber hatten es genommen, er erkannte aber des Herrn Hand. Die Instanz von *David* ist nicht dawider. Es war seine Busse und Demuth, dass er alle Schuld auf sich nahm. Aber die Schafe waren gar nicht unschuldig, denn sie hatten kurz vorher durch die Rebellionen unter Absalom und Seba sich auf's schändlichste an ihrem König versündigt, der gewiss der würdigste Fürst ist *politice* und *theologice*, den ich in der ganzen Historie weiss. In ihm sind die Charakterzüge des frommen Mannes, des grossen Helden, des weisen Fürsten, des zärtlichen Menschenfreundes, des rechten Landesvaters und des strengen Richters so vereinigt, als ich sonst kein Exempel weiss; sein Sündenfall, der in etwas be-

stand, das andere Fürsten ungescheut treiben, diente im Ausgange dazu, dass das eclatanteste Exempel einer recht lautern, grossen und fürchterlichen Busse zur allgemeinen Bekehrung des Volkes und der Welt an einem der grössten und reichsten *Monarchen* vorhanden war.

Ebend.

Ob man gleich solche sichtbare Wunder, wie vormals die Propheten zum Beweis des ihnen vertrauten Wortes thaten, nicht erwarten soll: so ist doch die fortwährende Geschäftigkeit Gottes selbst in der Welt nicht zu läugnen, sondern gewiss. Es giebt eine täglich wirkende *providentiam angelicam et miraculosam.* Sie wirket im Verborgenen, weil sie nur den Zweck hat zu regieren, nicht aber grosse Personen zu autorisiren, wie ehemals. Sie ist aber da. Gott lenket die Herzen, ohne dass sie es selbst wissen, und die Engel regieren, nachdem sie Befehl haben.

20. Sept. 1757.

Der Wunder *strictissimo sensu* bedarf es bei zeitlichen Dingen vielleicht sehr selten. Aber die Wirkungen der himmlischen Mächte und Herrschaften, welche Einen Christum mit uns als Herrn verehren und deren *ministerii* sich die Majestät Gottes bedient, äquipolliren ihnen. Und auch im genauesten Verstande hat sich Gott des Rechtes, Wunder zu thun, niemals begeben, und die *miracula providentiae* geschehen gewiss noch, obgleich die *miracula doctrinae*, *nempe demonstrandae* nicht mehr nöthig sind. Diese letzteren mussten ihrer Absicht nach klar und offenbar sein, aber die *miracula providentiae* haben nur *scopum gubernandi*, nicht *doctrinam demonstrandi*, daher sie im Verborgenen und sonderlich in Regierung der Gemüther geschehen und von den Leuten geleugnet werden, welche bei der physicalischen Präsumtion,

quod quidlibet praesumatur naturale, *donec probetur contrarium* vergessen, dass mit allem Rechte der Beweis auch *ex verbo Dei scripto ejusque effatis generalibus* geführt werden kann.

12. August 1758.

Geht gleich das Reich der Natur nach seinen Gesetzen der Bewegung fort, daher Viele ausser der Schöpfung und ursprünglichen Einrichtung Gott keine weitere Thätigkeit zuschreiben, so irren sie doch damit zwiefach. Denn eines Theils hat man von den Zuständen der Seele ganz anders zu urtheilen. Die Erleuchtung und Inwohnung des heil. Geistes, welche mit dem Gebrauche seines Wortes, der Prüfung und dem Gebete wirket, ist eine gegenwärtige eigne Wohlthat Gottes. Sie kann aber den ganzen Menschen stärken. Einem rechten Grade des Glaubens an den lebendigen Gott, der Hoffnung zu ihm, vornehmlich der ewigen Hoffnung, und der Liebe zu ihm ist nichts zu schwer, gleichwie auch in leiblichen Geschäften nichts so sehr stärket, als ein grosser Muth und die Gewissheit eines guten Ausgangs. Theils ist aber auch wahr, dass man in der maschinenmässigen Vorstellung von der Welt zu unsern Zeiten viel zu weit gehet. Den Frommen zwar kann es nichts verschlagen, ob sie auf die eine oder andere Art erlangen, was sie bitten und hoffen, es sei durch eine verborgene Prädetermination oder durch die Geschäfte der himmlischen Geister, von welcher Geschäften Himmel und Erde voll ist, oder durch die eigentliche augenblickliche Anwendung der Macht, von welcher Christus sprach: Mein Vater wirket bis hieher und auch ich wirke. Aber das menschliche Herz wird von Gott durch die Anhänglichkeit an den *cursum naturae* leicht abgezogen und siehet oft nicht ein, wie genau auch dieser von Gott dependire, und dass er nach den moralischen Gründen, die in den Handlungen vernünftiger Geschöpfe liegen,

welche Gott voraussah, eingerichtet ist. Der menschlichen Wirksamkeit ist nur Weniges mit Gewissheit unterworfen, z. E. bei den Werken der Kunst und Handarbeit. Das Wichtigere und *was* auch im Irdischen eigentlich das Grosse ausmacht, *dependirt* von unzähligen mit einschlagenden Ursachen, welche Menschen weder wissen noch regieren können. Durch dieselben übt Gott sein Regiment aus, und erinnert alle Bedachtsame an ihre stete Dependenz von seinem Segen und seiner Vorsehung.

Ebend.

Wenn wir an Gott glauben, so ist es nicht unsere Sache, sondern Gottes eigene Sache, dass er uns hilft. Darum brauchen wir auf der Welt nichts als Glauben an Gott, welcher schon für sich alles Gute mit sich bringet. Denn Gott ist der Heiland aller, die an ihn glauben. Ebendarum kann er es für Wenige in der That sein, weil sie nicht an ihn glauben. Herr! Deine Augen sehen nach dem Glauben! Du hast deinen Thron im Himmel bereitet, und dein Reich herrschet über Alles! Dort wo Christus ist sitzend zur Rechten Gottes, da ist die Quelle von allen Realitäten. Im Unsichtbaren sind die Wurzeln, aus welchen hervorwächst was im Sichtbaren geschiehet. Das Letztere sei nun Gutes oder Böses, so muss es denen, die Gott lieben, zum Besten mitwirken. Darum der Glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist, überwindet die Welt.

19. Febr. 1760.

Verlangen wir in unsern verzweifelt bösen Zeiten, welche *physice* und *moraliter* greulich sind, nur *simpliciter*, dass doch nicht geschehe, was uns so wehe thut und unsere Absichten zernichtet: so könnten wir auf so einen Ort stossen, da es heisst: Wie würde aber die Schrift erfüllet, es muss al-

so gehen. Ich bete um Heilung unserer Schäden und um Linderung, und dass, so es möglich, die Versuchung vorübergehe. Widerstehet mir aber mein Herz und lässt mich im Zeitlichen noch keine nahe erwünschte Hoffnung schöpfen, so vertraue ich ihm, dem Vater meines Herrn Jesu Christi, und dem alle Gewalt habenden treuen Heiland, dass er weder mich noch jemanden von denen, die rechtschaffen an ihm sind, vergessen kann oder versäumen wird. So bald er mehr geben will, ist seine Hand allezeit unverkürzt. Was für einen Trost könnte man sonst in den ungeheuren Aussichten fassen, welche sich von allen Seiten darstellen, da ebendas das Gericht Gottes ist, dass die Menschen ihr Thun mit Gewalt durchsetzen wollen und darauf losgehen, wie ein Schiff auf einen Felsen! Der Herr hat den Taumelkelch eingeschenkt, davon die Völker so irre sind. Nun er ist der Herr, wer mag zu ihm sagen: was machest du? oder wer darf sagen, dass Er nicht Ursache habe ein Einsehen zu gebrauchen, nachdem er von dem grossen Haufen so lange Zeit geringer als irgend etwas gehalten und mit trotziger Verachtung seines Christus, mit Spötterei, Verstümmelung und Verfälschung seines Wortes gereizt worden?

6. Oct. 1760.

Ich wünschte, dass durch einen Frieden in Deutschland das, was von der Zornfluth Gottes übrig ist, einen andern Weg geleitet werden möchte. Da wir aber nicht wissen, wie viel noch über uns kommen soll und vielleicht auch kommen muss, so ist die Regel Matth. 14, 33. unsere Richtschnur und auch unser Trost. Gott, der als der *Jehova* sein wird, der er in seinem Werke sein will, wirket sein Werk nach seinem Rathschluss fort und aus. Wie ein kleiner Theil nur von dem, was unter der Sonnen geschiehet, ist unser Menschenalter! Wie ein kleiner Theil ist es von dem Weltalter, das von der

Schöpfung bis zum Tage Christi bestimmt ist! Und wie wird einst die Länge des Weltalters selbst als ein Staub in dem Meere der Ewigkeit verschwinden, wenn wir mehr *millenia* werden zurückgelegt haben, als die Welt Jahre gestanden hat! Da werden die ersten und spätesten Geschlechter einander nicht ungleicher sein, als wie jetzt 10 Jahre in der Kindheit und Jugend einen Unterschied unter Menschen machen, der aber, wenn sie 40, 50 und mehr Jahre bekommen, nichts mehr beträgt. Das ganze Werk aber, das Gott als Jehova, der Anfang und das Ende, wirket, ist das Werk seines Sohnes, durch welchen und zu welchem alle Dinge sind, in welchem er das sündige Geschlecht Adams zur Bekehrung, Begnadigung, Erneuerung, Verherrlichung, ja allernächsten Verbindung mit dem wahren Könige erwählt hat, und die, so seinem Beruf von ganzem Herzen folgen, ausharren und überwinden, zu Miterben des Reichs bestimmt hat, indem er einem jeglichen eine *possessionem propriam et aeternam*, d. i. *stilo Ebraeorum*, ein Erbtheil an dem Reiche der Herrlichkeit geben wird, nachdem alle Feinde zum Schemel der Füsse Christi gelegt sind.

Fünfter Abschnitt.

Die neueste Entwickelung der prophetischen Theologie.

Wir würden ungerecht gegen unsere Zeit und undankbar gegen die über der Kirche in ihr waltende Gnade sein, wenn wir nicht freudig bekennen wollten, dass die näher bezeichneten Elemente des Fortschritts, denen wir in Crusius' Werken begegnen, längst in die neuere gläubige Schriftforschung eingegangen und von ihr sogar weit überflügelt worden sind, obschon ein noch nicht gehobener Schatz fortschrittlichen Inhalts bei dem allen noch rückständig, ja auch in manchen Punkten ein Austausch des Neuen gegen das Alte nothwendig sein möchte, da die neueste Entwickelung, durch die Zeitphilosophie geblendet, zum Theil in falsche Bahnen gerathen ist und, wie sich uns zeigen wird, Gefahr läuft, über dem innenweltlichen Gott den überweltlichen, über dem Organischen das Uebernatürliche, über dem Naturnothwendigen die Freiheit, die göttliche sowohl als die menschliche, aus dem Auge zu verlieren.

Die bei Cr. aufgezeigten Grundanschauungen der Schrift, bes. ihres prophetischen Theils finden wir, mannigfach bereichert, bereits in *Hengstenberg's* Werken wieder, der über die durch den entgeistenden Rationalismus und die zerstörungssüchtige Kritik zerstückelten Glieder des A. T. zuerst wieder mit einer wahrhaft heldenmüthigen Plerophorie des

Glaubens das Wort des Herrn gesprochen und die alttest. Schriftauslegung, ohne den unter göttlicher Gnadenleitung möglich gewordenen Fortbau zu verleugnen, auf den Grund der Kirche zurückgeführt hat. Diese Vermittelung der kirchlichen Gegenwart und Vergangenheit, diese Anknüpfung des Fortschritts jener an die unveräusserliche Errungenschaft dieser war der grosse Beruf Hengstenbergs, und in der treuen Ausrichtung desselben besteht sein unsterbliches Verdienst. Ebendadurch hat er so segensreich und so tief in die Zeit eingegriffen, dass er nicht die selbstwüchsige Sprache übersichtiger, geschraubter, sogen. geistreicher Theorien, sondern die klare, verständliche, gesunde und lebenskräftige Muttersprache der Kirche redet; dass er der früheren kirchlichen Entwickelung weder die Stirn bietet noch den Rücken kehrt, sondern auf sie zurückgeht, um sie für den ohne sie unmöglichen Fortschritt zu retten; dass er nicht darauf ausgeht, allerlei rosenkreuzerische Arcana im A. T. zu finden, sondern die Weisheit, die nach Gottes Wohlgefallen gerade den Kindern und Unmündigen sich kundgiebt, darin aufzusuchen und der Kirche wieder ins Herz zu pflanzen.

Bereits durch Hengstenberg ist ein guter Anfang gemacht worden, in der Schriftbetrachtung den alten ungeschichtlichen, einseitig spiritualistischen Standpunkt zu verlassen. Der göttlich pädagogische Fortschritt der messianischen Verkündigung zu immer grösserer Klarheit und Bestimmtheit, die zukünftige sichtbare Herrlichkeit der Kirche, die Bekehrung (wenn auch nicht Wiederherstellung) Israels — das sind Ideen, die uns in Hengstenbergs Werken häufig entgegentreten. Während Crusius sich in Jes. 11. dem althergebrachten Allegorisiren noch nicht entwinden kann, hält Hengstenberg den Wortsinn fest und bekennt sich zu dem Glauben an „eine Wegschaffung der Zerstörung auch aus der unvernünftigen Schöpfung und ihre

Rückkehr in den ursprünglichen Zustand." In dem Psalmen-Comm. ist gegen die Deutung messianischer Psalmen in der Christologie ein wesentlicher Fortschritt unverkennbar. Bleiben gleich noch Psalmen genug übrig, in welchen das „Ich" nicht der Sänger, sondern die ideale Person des Gerechten oder der Gemeinde sein soll, so wird doch das individuelle Leben Davids und der heil. Sänger häufiger als der geschichtliche Boden anerkannt, dem die Psalmen entsprossen sind, und der nicht blos typische, sondern wesentliche Zusammenhang Davids und Christi als des Davididen festgehalten, in dem die davidische Königsherrschaft „gipfelt," ohne den das israelitische Königthum ein „Rumpf ohne Kopf" ist (Bileam S. 174). Während Cr. in der Würdigung des weissagenden Elements der Psalmen in der missverstandenen Autorität des N. T, noch sklavisch gefangen ist, wird man es Hgst. kaum zum Vorwurf machen können, dass er irgendwo über der Annahme direkter Weissagungen auf das Verständniss der geschichtlichen Grundlage verzichte.

Aber mehr einen sporadischen, keinen normirenden, keinen gestaltenden Einfluss haben die obigen Grundanschauungen auf Hgst.'s Christologie und Auslegungsweise geübt. Die jetzt von vielen Seiten ausgesprochene Aufgabe der Christologie, den Entwickelungsgang der Heilsoffenbarung nicht als ein blos quantitatives Fortschreiten, sondern als ein lebendig organisches, als ein nach göttlichem Plane mit dem Verlauf der Geschichte Israels innigst verschlungenes aufzuweisen, ist durch Hgst.'s Christologie nicht sowohl gelöst, als zum erkannten Bedürfniss erhoben worden. Damit soll nicht gesagt sein, dass Hgst. das stufengängige Werden der Heilsoffenbarung und insbes. der Messiasidee, so wie ein Wechselverhältniss dieser und der Geschichte nicht anerkenne; aber die ganze, durch den apologetischen Zweck veranlasste mehr rhapsodische als systema-

tische Anlage seines Werkes, welches die messianischen Weissagungen vorherrschend als vereinzelte Lichtpunkte des A. T. betrachtet, hat auf eine solche Darlegung des Fortschritts der Heilsoffenbarung, wie sie innerhalb der Geschichte, vermöge göttlichen Waltens in und über ihr, heranwächst und ihrer Vollendung entgegenreift, nicht ihr Absehen. Auch schon Cr. spricht mit Bestimmtheit aus: *dignum est Deo, variae perfectionis oeconomias constituere et per gradus ire, ut quae simul esse non poterant, successive prodirent*, und vom Protevangelium: *aenigma sic audiebant homines, sed angeli pariter; neutris enim consilium Dei aliter nisi per partes et gradus aperiri debuit*, aber weder er selbst noch auch Hgst. hat diesen göttlichen Pragmatismus, die Fusstapfen des seiner Erscheinung zuschreitenden Heilsbringers die heilige Geschichte entlang nachgewiesen. Auch bei Letzterem finden wir noch nicht planmässig dargelegt, wie das Heilsbild von dem ersten nur umrisslichen göttlichen Entwurf aus folgemässig seine Farbentöne und Schattirungen gewinnend zum lebendigen Gemälde wird, oder noch näher: wie nicht blos mechanisch ein Glied der Heilsverkündigung im Lauf der Zeit von Gott an das andere gefügt, ein Baustein auf den andern gelegt wird (eine Anschauungsweise, über die es nach *Oehler's* Zugeständniss auch *Steudel* nicht hinausgebracht hat), sondern wie innerhalb der Geschichte die ihr eingesenkte Heilsoffenbarung und Heilserwartung sich organisch entwickelt, und dies nicht nach einem naturnothwendigen Process, zu dem Gott nur den ersten Anstoss gegeben, sondern nach der durch unausgesetztes Einwirken und Eingreifen Gottes bestehenden Ordnung eines stetigen Ineinander.

Aber auch die Glaubensgewissheit, dass das Volk Israel und die gesammte Kirche noch eine begebnissvolle und herr-

liche Zukunft zu durchlaufen haben wird, hat auf Hgst.'s Auslegung des prophetischen Worts keine durchherrschende Wirkung geübt. Man sollte denken, dass er den ihrem Wortsinn nach noch unerfüllten Weissagungen in Aussicht dessen, was bevorsteht, diesen ihren Wortsinn beliesse, denn die Zukunft Israels und der Kirche liegt ja nicht im Bereiche der Idealität, des Aufgehobenseins der Zeiträumlichkeit, sondern der sinnlichen Wirklichkeit, aus der Erde entspriesst das Senfkorn und auf der Erde entfaltet es sich zu einem weithin reichenden Baume, unter dem die Vögel des Himmels nisten. Dennoch betrachtet Hgst. das geschichtliche sinnliche Detail, in dem die Weissagung auftritt, zwar nicht grundsätzlich und ausschliesslich, aber doch im Einzelnen sehr häufig nur als einen aus den bunten Stoffen der typischen Vorzeit oder Gegenwart gewirkten Umwurf, dessen sie zu entkleiden ist, und als die nackte Wahrheit bleibt dann nur noch eine die Jahrhunderte hindurch unter mannigfach wechselnden Gestalten sich verwirklichende Idee, bei der wir allen festen Grund und Boden unter unsern Füssen verlieren. Nun sind es zwar so grossartige als einfache, in der moralischen Weltordnung Gottes, in der providentiellen Anlage der Geschichte als einer solchen, die Christum zum Mittel- und Zielpunkte hat, grundbewegende Ideen, welche Hgst. bei dieser Ausziehung der Essenz der Weissagungen gewinnt, Ideen, welche, wenn auch zunächst von Juda oder Israel ausgesagt, allerdings zugleich den Schlüssel des Verständnisses für die Führungen christlicher Kirchen, Völker und Individuen bilden (Christol. III S. 131.), Ideen, welche Hgst. nicht erst in die Schrift hineinträgt, sondern mit psychologischer Schärfe, wie sie dem Prediger bei Anwendung des Textes zu wünschen ist, aus der Schrift entwickelt. In den Psalmen ist es bes. die Idee des Gerechten (16), namentl. des leidenden (z. B. 22.

31. 35. 38. 40. 41. 69.) Gerechten, dessen zerstreute Züge von dem Sänger (nur auf Anlass eigner Erfahrungen) in ein grosses Marterbild zusammengefasst werden, insofern auf Christum weissagend, als in diesem das Ideal der Gerechtigkeit persönlich wurde; in den Propheten die Idee der vielfach verschlungenen göttlichen Führung von Gericht zur Gnade, von Trübsal zur Glückseligkeit, vom Kampf zum Frieden, oder mehr geschichtlich: die Idee eines zukünftigen Eingehens Israels in das Reich Gottes, einer hohen Begnadigung der Kirche nach schweren Heimsuchungen, eines endlichen allgemeinen Sieges der Wahrheit nach harten Bedrängnissen. Der Begriff Israels als Volkes wird dabei theils festgehalten theils in den allgemeineren der Kirche oder des Reiches Gottes aufgelöst, scharf umrissene Persönlichkeiten, wie Jes. 40, 3—5. Mal. 3, 23., werden trotz der neutest. Erfüllungsgeschichte als ideale, als Personificationen gefasst (III, 395. 441), das Ausgesagte aber wird auf eine im Ganzen wie im Einzelnen sich verwirklichende Idee zurückgeführt, so dass also die Erfüllung der Weiss. nicht nothwendig in einen besondern, abgegrenzten Zeitpunkt fällt (III, 174). Es ist klar, dass bei dieser Aussonderung eines idealen, grösstentheils nicht einmal substantiellen Elements der Weissagung ihre Leiblichkeit einseitig spiritualistisch preisgegeben wird; dass die Prophetie ihres wesentlichen Charakters, eine Vorausdarstellung der Zukunft-Geschichte zu sein, entleert und zu einer symbolischen Ideenmalerei wird und dass, vorausgesetzt dass das Heil in einem geschichtlichen Processe des Werdens sich vollendet, ein wahrer Fortschritt der Heilsverkündigung dann gar nicht denkbar ist, wenn die Propheten nur dieselben Ideen, bald so bald anders eingekleidet, wiederholen und so, ohne um die concrete Geschichte zu wissen, in der sie nach ihrer geschichtsbildenden Kraft zur Erscheinung kommen, in dem

engen Cirkel nur einiger weniger abstrakter Gedanken sich bewegen *).

So scheinen uns also in Hgst.'s Christologie, auch noch in der Fassung des christologischen Stoffs in den Psalmen, weder die bei Cr. sich vorfindenden fortschrittlichen Elemente absorbirt noch die Gebrechen, mit denen die Christologie bisher behaftet war, abgestellt zu sein. Aus der klaren Erkenntniss dieser Gebrechen **) ist das in der Anlage ebenso systematische als in der Ausführung scharfsinnige und ideenreiche Werk von *J. Chr. K. Hofmann:* „Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente" (1841. 44.) hervorgegangen. Die Idee einer organischen Heilsentwickelung, deren sich *Bengel* schon bewusst war (wie er z. B. die Verheissungen Gottes einem Baume vergleicht, dessen Vertiefungen und Adern, je weiter hinunter, desto deutlicher werden), ohne sich ihrer Ausführung gewachsen zu fühlen ***); die von *Crusius* oft ausgesprochene Idee, „dass man bei der ganzen heil. Schrift einen geschichtlichen Plan zu Grunde legen und dieselbe als eine nach und nach geschehene Entwickelung der göttlichen Anstalten dergestalt betrachten müsse, dass

*) Dieses Idealisiren tritt recht grell zu Sach. 9, 9. (III, 150 f.) hervor, wo Hgst. bemerkt, dass die Weiss. sich auch ohne den Einzug in Jerus. an Christus erfüllt haben würde, allein „Chr. wählte unter den zahlreichen möglichen gerade diese Symbolisirung, um sich so als den von Sach. verheissenen König darzustellen", und zu Ps. 69, 22. (Comm. III, 253): „Um die Erfüllung der Psalmenst. herbeizuführen rief der sterbende Heiland das: mich dürstet; die Handlung gestaltet sich als eine symbolische, wodurch das Bild des Ps. verkörpert wird." Dagegen genügt es an ein Wort Augustins (*in Ps.* XCIII) zu erinnern: *non ideo fecit Christus, quia propheta praedixerat, sed ideo propheta praedixit, quia ille facturus erat.*

**) *Lange*, Leben Jesu I S. 85. scheint von dem Werke Hofmanns nicht zu wissen.

***) Leben Bengels von *Burk* S. 356.

immer ein Theil vermöge dieses Plans an den andern sich anschliesst, alle zusammengenommen aber erst ein Ganzes ausmachen“ *) — diese Idee, zu deren Ausführung der Abt *Jerusalem* und der Antistes *Hess* nicht Glauben und Tiefblick genug besassen, ist zuerst in dem Hofmannschen Werke zu einer wahrhaft grossartigen Verwirklichung gekommen. Eben darin besteht, wie wir mit *Ebrard* **) dankbar anerkennen, das Bedeutungsvolle und Epochemachende dieses Werkes des bes. für Geschichtsschreibung reichbegabten Verf., dass in ihm von Anfang bis zu Ende mit strenger Consequenz nachgewiessen wird, wie die göttlichen Offenbarungen sich eng an die Geschichte der Väter und des Volkes Israel anschlossen, ja in, mit und aus ihr erwuchsen, wie die heilige Geschichte und überhaupt alle Geschichte nach einem göttlichen Entwickelungsgange ein in organischer Continuität sich vollendendes Ganze bildet, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi, dessen Mitte seine Erscheinung, dessen Ende die Verklärung seiner Gemeinde, dessen wesentlicher Inhalt also die Selbstdarstellung Christi in der Welt ist — eine Gesammtanschauung, welche, wie man bei Lesung des Werkes bald inne wird, durch *Schleiermachers* Welt- und Geschichtsbetrachtung angebahnt worden ist und nach vielen Seiten hin bereits durch *Olshausen* exegetisch entwickelt und begrifflich ausgeprägt vorlag.

Nachdem wir in den vorigen Abschnitten eine Lücke in der Geschichte der biblischen und nam. der proph. Theologie ausgefüllt haben, beabsichtigen wir in diesem letzten Abschnitt, die neueste Entwickelung derselben zu schildern, welche jene übersehene Vorstufe zur Voraussetzung hat und

*) Bützowsche Kritische Sammlungen 1778. S. 275 f.

**) Liter. Anzeiger 1843. No. 16—18.

ohne welche jene selbst in ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit nicht begriffen werden kann. Diese Absicht würden wir nicht erreichen, wenn wir vor Hofmann parteistolz vorübergingen. Vielmehr gedenken wir dem des hingebendsten Studiums würdigen Werke und ihm gegenüber der Kirche den besten Dienst zu leisten, wenn wir die Grundlagen desselben näher beleuchten und vom Standpunkt der darin zur Erkenntniss gebrachten Wahrheit seine Schwächen und Fehler nachweisen, die sich nur von da aus ohne Rückschritt entfernen lassen *).

Sehe ich recht, so haben wir, wie in der göttlichen Heilsanstalt überhaupt, so insbes. in der alttestamentlichen zwei constitutive Faktoren zu unterscheiden, welche beide auf göttliches Eingreifen in den Bereich menschlicher Freiheit ohne Aufhebung derselben, und zwar auf ein zweifaches und verschiedenartiges zurückzuführen sind: die weissagende Geschichte, welche in ihrer Entwickelung die Menschwerdung Gottes, die volle Verwirklichung der Erlösungsthat, zum Zielpunkt hat, so dass jeder neue Geschichtsansatz eine neue Prognose auf das Ende ist, und die weissagende Offenbarung im Wort, insbes. die im engeren Sinne so genannte Prophetie, welche die Räthsel der Gegenwart in das Licht der Zukunft stellt und die subjektive Heilserkenntniss durch immer deutlichere Bezeichnung des Endziels fördert, dem die Geschichte zustrebt.

Die alttest. Geschichte ist eine weissagende, denn Gott, sein eignes Eintreten in das Fleisch unter Israel vorbereitend, waltet über ihr und in ihr. Sie stellt, wie schon Cr. häufig bemerkt, das werdende Werk Gottes dar, welches

*) So werden wir zugleich dem bei der Anzeige des Werkes: Lutherische Zeitschrift 1841, 4. S. 113 gegebenen Versprechen genügen.

in der Mitte der Weltzeit in dem Gottmenschen als dem Heilserwerber seinen Abschluss und die Gewähr seiner schliesslichen Vollendung findet. Dass Gott Mensch wird und so das Heil der Menschen, das ist die pyramidale Spitze, in welche *die* Doppelreihe der Offenbarungsthatsachen der alttest. Geschichte ausläuft. Denn zwei Reihen von Thatsachen gehen durch das ganze A. T. neben einander her oder vielmehr, sie stehen in thätiger Wechselbeziehung und treten in immer nähere Convergenz zu einander: auf der einen Seite die vorbereitenden Heilsoffenbarungen Jehova's, der, auf mannigfache Weise in die creatürliche Schranke eingehend, die in der Menschwerdung sich vollendende Heilsthat anbahnt, auf der andern Seite die vorbereitenden Heilserlebnisse der Menschheit, welche nach einem stufengängigen Erziehungsplane der Aufnahme jener Heilsthat entgegengeführt wird. Zu jener ersten Reihe gehören die alttest. Theophanien, die Erscheinungen Gottes in menschlicher Gestalt auf bestimmte Zeit, nam. die des מלאך יהוה, des Engels des Angesichts, welcher selbst Jehova ist und erlösend, schirmend und berathend die Patriarchen und Israel geleitet, unter dem wir uns den Logos (Weish. Capp. 10. 11.), keineswegs mit *Hofmann* und *Baumgarten* einen geschaffenen Engel zu denken haben *); zu jener zweiten Reihe rechnen wir, dass, nachdem es von vornherein klar ist, dass das Heil aus der Menschheit selbst geboren werden soll und muss, das dazu erwählte Geschlecht immer mehr abgezweigt und in hervorragenden Persönlichkeiten aus seiner Mitte Gestalt und Werk des zukünftigen Heilserwerbers vorgebildet wird. Wir unterscheiden demnach in der alttest. Geschichte eine zweifache Vorausdarstellung Christi. Das A. T. ist die Vorgeschichte Christi nicht

*) Vgl. Cr. Plan des Reiches Gottes S. 105 und oben S. 108.

blos insofern die auf Christum führende genealogische Linie seine Mitte bildet und innerhalb derselben mancherlei das Bild des Zukünftigen tragende Persönlichkeiten zur Erscheinung kommen, sondern auch insofern, als Jehova von da an, wo der Mensch gefallen ist, sich zur Wiederbringung desselben in die zeiträumliche Schranke hineinbegiebt und zu den ersten Menschen, zu den Patriarchen, zu Israel in Gesetz und Verheissung sich offenbarend herablässt. Der im Garten Eden wandelnde, unter den Eichen Mamre Abraham erscheinende, zwischen den Cherubim des Stiftszeltes thronende Jehova ist sowohl eine Vorausdarstellung Christi als Mose, Ahron und David es waren. Aber erst dann, wenn die beiden convergenten Linien ihren einigenden Mittelpunkt finden und Gottheit und Menschheit, der Engel Gottes und der Same Abrahams, Jehova und Israel sich in Einer Persönlichkeit organisch zusammenschliessen, erst dann, wenn die beiden Strömungen der alttest. Geschichte in der geheimnissvollen, die Mitte der Weltgeschichte bildenden Thatsache ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο münden, erst da hat die alttest. Geschichte ihr Ende erreicht und die Geschichte überhaupt den Wendepunkt ihres Endes.

Denn wie Christus des Gesetzes Ende ist, so ist er auch das Ende der alttest. Geschichte, nicht aber vermöge eines natürlichen Entwickelungsprocesses, dessen gereifte Frucht er selbst wäre, sondern vermöge des freien Erbarmens Gottes, welcher die Erlösung des menschlichen Geschlechts beschlossen hat und sie durch das ganze A. T. dergestalt vorbereitet, dass die Geschichte mit allen Elementen des Todes und des Lebens, die sie durchkreuzen, der Fülle der Zeit immer näher rückt, in welcher die Erlösungsthat, die alles Wechselverkehrs Gottes mit der Menschheit Grund auch schon im A. T. ist, durch die organische Vereinigung göttlichen und menschlichen Wesens in Christo zum Vollzuge kommen soll. Nicht blos in

vereinzelten Typen weist das A. T. über sich selbst in die Zukunft hinaus, die ganze alttest. Geschichte ist ein *vaticinium reale* auf die neutestamentliche, sie ist Ein grosser Typus, eine immer bestimmter und dringlicher werdende Weissagung auf das Ende. Mit jedem neuen Geschichtsansatz, jedem neuen Entwickelungsknoten gewinnt sie eine dem Eintritt des Endes entsprechendere Gestaltung. Diesen Fortschritt der die schliessliche Heilsvollendung immer deutlicher prognosticirenden Geschichte als den eigentlich christologischen Fortschritt des A. B. aufzuweisen ist der Endzweck des Hofmannschen Werkes.

Aber die Geschichte, das Ziel, dem sie zustrebt, das Erlösungswerk, das sie anbahnt, würde unverständlich bleiben, wenn nicht zu der Geschichte (deren Signatur an und für sich so stumm ist, wie die der Natur) die Prophetie hinzukäme, welche die Räthsel der Geschichte aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Heilsplans deutet und ihr Entwickelungsziel klar vor Augen stellt. Die Prophetie ist der zweite constitutive Faktor der vorbereitenden Heilsökonomie des A. T. Während die Geschichte, insofern sie auf Verwirklichung des Erlösungswerkes hin angelegt ist, die Wirksamkeit der im grossen Ganzen der Weltbegebenheiten waltenden Gnade bekundet, ist die Prophetie oder überhaupt die Offenbarung im Wort das Erzeugniss der zum Verständniss der Geschichte und der eignen Stellung in ihr einzelnen Seelen für alle sich innerlich bezeugenden. Denn erst dadurch erreicht jene providentielle Geschichtsgestaltung ihren erziehungsmässigen Zweck, dass die Verheissung, von der sie ausgeht und deren Erfüllung sie zustrebt, immer deutlicher wird und so das jedesmal weissagende Moment der Geschichte sich auch im Herzen Israels klar erkennbar subjektivirt. Wie die Memnonssäule des Morgenstrahles von oben bedarf, um zu tönen,

so bedarf die Geschichte, um vernehmlich zu reden, um verstanden zu werden, der Prophetie. Nicht blos als Regierer seiner Geschichte erzieht Gott Israel, sondern auch als Lehrer durch das Wort der Offenbarung. Nicht blos einen Fortschritt der objektiven Heilsentwickelung haben wir in Israel zu suchen, sondern auch einen Fortschritt subjektiver Heilserkenntniss in Folge fortschreitender Heilsoffenbarung und Heilsverkündigung.

Somit ist die Prophetie zwar nicht das naturnothwendige, wohl aber das göttlich geordnete Correlat der Geschichte. Beide stehen in ihrem Fortschritt in Wechselbezuge, beide haben dasselbe Strebeziel und dieselbe erziehende Bestimmung, welche nur dadurch erreicht wird, dass beide selbstständig und doch auch mit einander verknüpft sind. Beide, die weissagende Geschichte als solche und die Prophetie, sind übermenschlichen Ursprungs. Sie setzen die Innenweltlichkeit Gottes, seine allgemeine Gegenwart wie in allem Geschaffenen, so insbes. im Menschen voraus, sind aber auf Grund derselben das Erzeugniss specieller Vorsehung und übernatürlicher Gnadenwirkung gemäss dem göttlichen von Israel aus für die Menschen insgesammt zu verwirklichenden Heilsplan, die Wirkung der innenweltlichen Heilswirksamkeit des überweltlichen Gottes in der freien Menschheit, welche ohne den Erlösungsrathschluss Gottes keine heilwärtige Zukunft, also auch keine Vorgeschichte und keine Weissagung des Heils hätte.

Diese Vorbemerkungen, so viel wir davon der aus Hofmanns Werke gewonnenen Erkenntniss verdanken, enthalten doch andeutungsweise unsere Ansichten über einen der Hauptpunkte, in dem wir gegen das neue System den entschiedensten Widerspruch erheben müssen.

Die Untersuchung Hofmanns ist zunächst den Begriffen Weissagung und Erfüllung zugewendet. Dass das Ziel aller Geschichte die Erlösungsthat Gottes in Christo sei, ist dabei seine *schriftgemässe* Voraussetzung. Er verwirft die Ansichten, nach denen entweder in der Weissagung die Idee und ihre zeitgeschichtliche Einkleidung, oder in der Heilsgeschichte der göttliche Rathschluss und die einzelnen Begebnisse der Geschichte auseinanderfallen, und fordert für beide eine organisch durchdrungene Einheit. Er stimmt darin mit *Beck*, dass die geschichtlichen Einzelheiten in der Weiss. zu dem sie beherrschenden Grundgedanken in demselben innigen Verhältnisse stehen, wie die einzelnen Begebnisse der Heilsgeschichte zu der Einen grossen That Gottes. Wo aber ist das Band, welches die Einzelheiten der Geschichte zur Einheit zusammenfasst und die Weiss. einestheils mit der Geschichte der Gegenwart, anderentheils mit der Zukunftgeschichte d. h. ihrer Erfüllung verkettet? Nach *Beck* stellt die Geschichte gemäss den Gesetzen des göttlichen Offenbarungsrathschlusses die Durchbildung des göttlichen Reichs durch den Zeitzusammenhang dar, und die Weiss. enthält die von Gott dargereichten Aufschlüsse über die Zeit- oder Geschichtsentwickelung. Nach dieser Auffassung ist es gleicherweise göttliche Causalität, durch welche eine typisch-genetische Entwickelung des beschlossenen Heils durch die Geschichte sich hindurchzieht und durch welche die Geschichte nach diesem ihrem wesentlichen Inhalt sich in der Prophetie subjektivirt. Aber Hofm. hat hieran kein Genüge, und hier wird sogleich der eine der falschen Grundsteine seines neuen Aufbaues offenbar. Es tritt ihm hinter den sachlichen Bestimmungen eines göttlichen Reiches und Rathschlusses die lebendige Gegenwart Gottes zu sehr zurück. Er fordert eine dynamisch-innerliche Gegenwart Gottes in der Geschichte, wie in der Natur. Eine

solche scheint durch Becks Auffassung gegeben, sicher nicht ausgeschlossen zu sein; aber Hofmann fordert nicht blos eine ähnliche, sondern eine gleiche, nicht blos einen göttlichen Entwickelungsstrom in der Geschichte, sondern diese selbst als einen solchen. „Wenn es wahr ist, dass alle Dinge, gross und klein, dazu dienen, die Einigung der Welt unter ihr Haupt Christus herbeizuführen: so giebt es gar nichts in der Weltgeschichte, dem nicht etwas Göttliches innewohnt“ (I, 7). Es ist wahr: wie in jedem Blatte des Baumes, so ist Gott gegenwärtig in jedem Moment der Geschichte. Die Machtgegenwart Gottes umfasst Alles, die unfreie Schöpfung und die freie, Himmel und Hölle. Aber erweist er sich hier wie da? Ist die Geschichte nicht das Gebiet menschlicher Freiheit und ist nicht die göttliche Vorsehung eben die Weisheit, welche in der Regierung der Welt menschliche Freiheit und göttliche Nothwendigkeit, ohne jene in dieser aufzuheben, in eine zum Ziele führende Wechselbeziehung setzt? Um der dem Menschen von Gott verliehenen und beständig gewollten Freiheit willen *ist die* Geschichte das Ineinander eines menschlichen und göttlichen Elements, und sie ist das Produkt beider, nicht das Produkt menschlicher Unfreiheit und göttlicher Absolutheit, wozu sie Hofm. macht, sondern menschlicher Freiheit und dabei göttlicher Macht, Weisheit und Gnade.

Nicht allein der Prophet als Sprecher Gottes weissagt, auch die Geschichte, insofern das Gegenwärtige Weisung auf Künftiges ist. Die Weissagung sowohl des einen als der andern, ist sie anders göttlichen Ursprungs, muss sich erfüllen d. h. die weissagenden Geschichtsmomente bleiben keine leeren Gefässe, das, was sie sagen und worauf sie deuten, quillt in die Wirklichkeit über. Die Weissagung der Prophetie wie der Geschichte — beide sind Aeusserung des

in der Welt und im Menschen wirksam gegenwärtigen Gottes; wie die Weissagung, so ist auch die Erfüllung seine Wirkung. In dem allen (I, 12—16) hat *Hofmann* unsern Beifall. Aber da es freie Wesen sind, denen durch Gott die Zukunft und durch welche sie andern offenbar wird, freie Wesen, durch welche die Geschichte zu Stande kommt und das, wodurch die Vergangenheit in Wort und That über sich selbst hinausgewiesen hat, zu erfüllen pflegt, so fragt es sich, wie sich Gott zu dem Subjekte, dem er sich offenbart, und wie sich die Menschen überhaupt zu der Geschichte, da wo sie weissagt oder Geweissagtes erfüllt, verhalten? Auf den ersten Theil der Frage erhalten wir die Antwort, dass alles prophetische Thun ein unfreiwilliges ist, auf den zweiten, dass der Mensch, so weit er bei der weissagenden oder Geweissagtes erfüllenden Geschichte bethätigt ist, mehr oder minder gar nicht bewusst mitwirkt, auf die ganze Frage: dass beides Weissagung und Erfüllung durch Gott gewirkt und geschafft wird. Das Gebilde der Weissagung im Menschenherzen und im grossen Ganzen der Geschichte gehen also gleicherweise auf Einen Urheber zurück. Dass Ebjathar sich der Strafe würdig machte, vom Priesterthum vertrieben zu werden, wodurch die Weiss. über das Haus Eli erfüllt wurde, das hat Jehova also gefügt. Aber wie, handelte Ebjathar frei oder unfrei, als er die Entsetzung durch Salomo verwirkte? Und wenn unfrei, unterscheidet sich denn in nichts weiter, als ihrem Ergebniss, die Wirkung Gottes auf Ebjathar, als er durch seine Sünde die Weissagung erfüllte, von der Wirkung Gottes auf Jesaia, als er Ahas gegenüber vom Immanuël weissagte? Auf diese Frage bescheidet uns Hofmann: das eine ist Geisteswirkung wie das andere, Gott weissagt, Gott erfüllt, innerhalb der Sphäre menschlicher Unfreiheit gestaltet Gott kraft seiner innenweltlichen Wirksamkeit die Ge-

schichte. So wird die Geschichte zu einem Werk absoluter Nothwendigkeit; die menschliche Freiheit, für die Hofm. nur den schmalen Raum der persönlichen Selbstentscheidung für oder wider die in ihrer Einwirkung unwiderstehliche göttliche Causalität übrig lässt, bleibt von dem göttlichen Plane ausgeschlossen.

Aber nicht allein die Grenzen zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit rückt Hofm. bis zur Aufhebung ineinander, auch die zwischen Natur und Gnade. Ist denn alle Geschichte weissagend und, wenn alle, wie Hofm. uns antwortet, warum ist es doch die heilige vor jeder andern? Denn dass das Passahlamm in viel höherer Weise eine Weissagung auf Christus ist, als die Triumphzüge, die durch Roms Strassen gingen, auf Cäsar Augustus (ein von Hofm. I, 15. geltend gemachter Typus der Völkergeschichte), das wird jeder eingestehen. Der Grund davon liegt nicht blos darin, dass wir für die Völkergeschichte nicht so wie für die heilige eine ihre weissagenden Momente deutende Prophetie haben, sondern vor allen darin, dass Gott zwar die Völkergeschichte nach seiner Machtgegenwart trägt, aber in der heiligen nach seiner Gnadengegenwart waltet, dass er die Heiden ihre eignen Wege gehen lässt und unterdess das Geschlecht Abrahams zum Träger seiner Offenbarung erkoren hat. Daraus folgt, dass die Geschichte nicht an sich eine weissagende ist, es sei denn dass man dies schon als nothwendige Folge der göttlichen Allgegenwart und des natürlichen Causalzusammenhanges annehmen zu können meinte, sondern dass die Geschichte insoweit weissagend und mit einem göttlichen Elemente erfüllt ist, als Gott es will und wirkt, dass also die Wirkung des in der Geschichte gegenwärtigen Gottes nicht auf alle ihre Theile dieselbe, sondern gemäss dem göttlichen Heilsplan und der menschlichen Freiheit

eine unterschiedliche ist. Dass nicht Ahasverus in aller seiner Herrlichkeit, sondern Salomo ein Typus Christi ist, das hat seinen Grund in dem göttlichen Heilsplan, nach welchem Gott nicht die Perser, sondern Israel erwählt hat, und dass David, nicht Jojakim Christum vorbildet, das hat in der menschlichen Freiheit seinen Grund, nach der David sich begab ein Knecht Jehovas zu sein, während Jojakim ein Knecht der Sünde war.

Daraus dass Hofmann sowohl die weissagende Geschichte als die Inspiration, sowohl die Weissagung als ihre Erfüllung, auf ein gleiches Walten Gottes im Menschen zurückführt, welchem gegenüber der einzelne Mensch und somit die ganze durch die Stellung der Menschen zu einander zu Stande kommende Geschichte eine unfreie ist, ergiebt sich eine der fehlerhaften Grundeigenthümlichkeiten seines Werkes, welche auf seine Auslegung alttest. Texte überall den lähmendsten, herabdrückendsten Einfluss geübt hat — die nämlich, dass er über dem grossartigen Nachweis der organisch ursächlichen Verknüpfung der Prophetie und der Geschichte, den er zu führen sucht, die selbstständige Besonderheit der ersteren fast ganz aufgegeben hat, dass er die Prophetie nur insoweit gelten lässt, als sie ihm mit Nothwendigkeit durch die weissagende Geschichte ermöglicht zu sein scheint, dass er die Hoffnung des Heils fast überall auf den Grad der Sehnsucht herabsetzt, der von selbst aus der Geschichtslage hervorging. Die beiden constitutiven Faktoren der alttest. Heilsentwickelung werden durch Hofm. in Einen aufgehoben: Gott weissagt durch die Geschichte, und durch die Prophetie nur insoweit, als diese aus der Geschichte wie aus ihrem Mutterschoosse geboren wird. Die ganze Heilsentwickelung wird so zu einem organischen Geschichtsprocess, an dessen Fortschritt die Prophetie so gebunden ist, dass sie ihn nie überholen kann. Die herrlichsten

Weissagungen, sobald sie mit der Geschichte nicht gleichen Schritt zu halten scheinen, werden ihres Inhalts entleert, weil die Wirkungen des im Menschen gegenwärtigen geschichtsgestaltenden Gottes nicht denen des inspirirenden incongruent sein können, weil beide auf eine gleiche Thätigkeit Gottes, welcher gegenüber der Mensch unfrei ist, zurückgehen. Ueberall drängt es sich uns als ein πρῶτον ψεῦδος Hofmanns auf, dass er neben dem Fortschritt der Heilsentwickelung im Reich der Geschichte den parallellaufenden innerhalb des Geistes nicht nach seinem eignen Masse, sondern nach dem der Geschichte bemisst, dass er die klarsten Weissagungen in jenen Geschichtsstrom versenkt und, wenn nicht in blinde Geschichtsmomente, doch in blose dunkle Ahnungen verwandelt.

Und wie könnten wir Hofmann darin Unrecht geben, dass es derselbe Gott ist, der gestaltend in der Geschichte waltet und durch seine Selbstbezeugung die Weissagung wirkt! Aber wie Gott die Geschichte gestaltet, ohne deshalb die menschliche Freiheit aufzuheben, so wirkt er die Weissagung, ohne seine eigne Freiheit durch die Geschichte *binden* zu lassen. Wie Gott in der Welt ist, ohne von ihr umschlossen zu werden: so wirkt er der Geschichte inne, ohne durch ihren Entwickelungsgang eingepfercht zu sein. Er ist in ihr, aber zugleich über ihr. Und wie er unbeschadet seiner Allgegenwart doch noch frei genug ist, um da oder dort sich ganz besonders nahe zu erweisen: so ist er unbeschadet des durch die menschliche Freiheit und seinen göttlichen Heilsplan geforderten stetigen und allmäligen Fortschritts der Heilsgeschichte doch frei genug, um in seinen prophetischen Offenbarungen diesem Fortschritt vorzugreifen und noch ferne, aus der Gegenwart auch durch den erleuchteten Verstand nicht zu erschliessende Partien der Zukunft zu beleuchten. Denn die Linien der geschichtlichen Heilsentwickelung und

der prophetischen Heilsoffenbarung sind zwei, nicht Eine. Die Geschichte ist Anlass der Weissagung, aber nicht ihr Mass. Die Geschichte weissagt, weil Gott in ihr ist, die Prophetie, weil Gott über der Geschichte ist. Die Prophetie *schwebt* über der Geschichte, nicht die Geschichte über der Prophetie.

Allerdings gehen weissagende Geschichte und Prophetie auf Ein göttliches causales und teleologisches Princip zurück, aber die Geschichte ist so vorwiegend Gebiet der menschlichen Freiheit, als die Prophetie der göttlichen. Allerdings entwickeln sich beide, für sich betrachtet, gewissermassen organisch, insofern das folgende Entwickelungsmoment immer das vorhergehende voraussetzt und entfaltungsweise affirmirt (obgleich man über der Nothwendigkeit auch hier die Freiheit und somit die Unmöglichkeit aller apriorischen Erkenntniss nicht zu vergessen hat), aber das Ineinander ihrer Entwickelung ist, streng genommen, kein organisches, weil beide nicht wie Ursache und Wirkung sich decken, weil die Prophetie mehr ist als die blos subjektivirte Gestalt der weissagenden Geschichte. So wenig der in dem lebendigen menschlichen Organismus mit der Natur vereinigte Geist ein Erzeugniss der Natur ist, so wenig ist die Prophetie ein reines Entwickelungserzeugniss der Geschichte; die Prophetie hat die geschichtliche Gegenwart zwar zur Grundlage, aber nicht zum zureichenden Grunde. Und so wie im Menschen das Geistesleben zwar durch das Naturleben bestimmt, beschränkt und ebendadurch zu einem werdenden, sich entwickelnden wird: so ist allerdings die Geschichtsentwickelung der Möglichkeitsgrund der Weissagungsentwickelung und in diesem Sinne bildet jene die Schranke dieser. Aber wie im Menschen durch jene Ineinsbildung der Natur und des Geistes zwar die Natur zum Leibeignen des Geistes, nicht aber der Geist (wenn

er sich nicht selbst dazu macht) zum Leibeignen der Natur gesetzt ist, so wird zwar die Geschichte durch die Prophetie beherrscht, insofern sich diese ihrer weissagenden Momente bemächtigt und dieselben zum Bewusstsein bringt, nicht aber durch die Geschichte die Prophetie, als welche zwar im Boden jener wurzelt, aber aus göttlichem Samen aufspriesst. Oder wäre das Gemälde der ptolemäisch-seleucidischen Zeit bei Daniel, wäre die Apokalypse wirklich nichts weiter als die durchgezeichnete weissagende Geschichtsgestalt der Gegenwart? Sie sind mehr als das, denn die Gegenwart als eine so oder so geartete ist Anlass, ist als eine über sich selbst hinausweisende Ausgangspunkt der Prophetie, aber augenscheinlich hat diese die jedesmal durch die Geschichte selbst geöffnete Perspektive nicht zur Grenze. Die Prophetie hat ihre Flügel, die sie weit über die Gegenwart hinaustragen, nicht von der Geschichte, sondern von Gott, dem allwissenden, der jeder Zeit so viel offenbart, als er will und ihren Bedürfnissen entspricht. Mag die Geschichte allemal das folgende Entwickelungsmoment unter ihrem Herzen tragen, Gott trägt Anfang, Mittel und Ende aller Geschichte in seinem Herzen, und die Prophetie schaut davon so viel, als Er ihr das Geistesauge aufthut. Darum öffnet sich dem Propheten über der Erde der Himmel, und er lauscht nicht dem in der Geschichte wachsenden Grase, sondern ist ein Vernehmer göttlicher Rede und Dolmetsch göttlicher Gedanken.

Wenn Hofmann die Prophetie als einen göttlichen Lichtfunken betrachtet, welcher allemal aus der durch Gott gestalteten Gegenwart hervorspringt: so betrachten wir sie vielmehr als ein himmlisches Licht, welches Gott in die dunklen Gänge der Geschichte hereinfallen lässt, um zu zeigen wohin sie führen. Diejenigen, welche sich inmitten des geschichtlichen Entwickelungsganges befinden, verstehen ihre Zeit am we-

nigsten; Gott aber ist über ihm erhaben und zeigt in der Prophetie das Ende, damit Anfang und Mitte verstanden werde. Hat gleich die Prophetie ihre planmässig fortschreitende Bewegung so gut, wie die Geschichte, ja schreitet sie in und *mit dieser* vorwärts, immer den Bedürfnissen der jedesmaligen Gegenwart entsprechend: so ist dennoch zweierlei wohl zu beachten. Erstens, dass der Inhalt der Weissagung nicht nach vorgefassten, aus der jedesmaligen Geschichtslage zu machenden Schlüssen, sondern aus den Worten der Weissagung selbst abzuschätzen ist, dass, weil die göttlichen Gedanken allen menschlichen oft schnurstracks zuwiderlaufen und wie im Reich der Natur, so auch im Reich der Gnade oft gerade das scheinbar Ordnungslose und Wirre das göttlich Planmässige ist, der Fortschritt der Prophetie *a posteriori* erkannt sein will. Zweitens dass die Prophetie, weil sie nicht durch die Geschichte gezeugt, sondern nur im Schoosse der Geschichte empfangen wird, stets etwas göttlich Ueberschwengliches hat, was, wenn es auch weit über die in der Geschichte liegenden Motive hinausgeht, doch anerkannt sein will, weil Gott Urheber der Prophetie ist, nicht die Geschichte.

Wenn Hofm. in dem Protevangelium nichts als den Fortbestand des Menschengeschlechts verheissen findet; wenn er Schilo Gen. 49. als Appellativum in der Bed. zur Ruhe fasst; wenn er unter dem Propheten Dt. 18. die Gesammtheit der Propheten versteht — so ist es freilich natürlich, dass er, bei David anlangend, demselben jede Anschauung des Messias als einer von ihm verschiedenen Persönlichkeit abspricht und keinen Psalm anerkennt, in dem direkt prophetisch, nicht blos typisch vom Messias die Rede sei. Aber wie, wenn exegetisch sich auswiese, dass das Protevangelium einen tieferen Sinn hat und den Sieg der Menschheit über den Verführer in Aussicht stellt, dass Schilo ein symbolischer

Eigenname ist und dass der Prophet Dt. 18. als Individuum gefasst werden muss? Würde der organische Fortschritt der Heilsentwickelung, wie ihn Hofmann construirt, nicht dadurch bedeutende Abänderungen heischen? Und wenn David solche Weissagungen vor sich hatte und dazu die Weissagung Bileams von dem Stern aus Jakob, die ihm um so wichtiger sein musste, weil sie sich theilweise durch ihn erfüllt hat und weil er zufolge der Verheissung 2 Sam. 7. nur sich selbst als Ahn jenes weltbeherrschenden, allesvollendenden Königs betrachten konnte, werden wir es von vornherein unwahrscheinlich finden können, dass er den Messias, dessen Vorbild und Ahn er ist, als Person anschaut? Wenn wir aber nun an die Psalmen gehen und (gegenüber der Behauptung Hofmanns II, 252, dass von der wesentlichen Gottheit des Erlösers im A. T. nie und nirgend etwas gesagt ist und gesagt sein kann) uns durch exegetische Gründe genöthigt finden, den Sohn Ps. 2. als eine mehr denn menschliche Persönlichkeit zu fassen und den Herrn in Ps. 110 (wozu Sach. 6, 12. 13. der Schlüssel ist) nicht als Bezeichnung Davids im Munde der Gemeinde, wie Hofmann will, sondern, was auch die Autorität Christi Mt. 22. fordert, der sich Hofm. scharfsinnig, aber vergeblich zu entledigen sucht (II, 194—196), als Bezeichnung des Messias im Munde Davids, ist damit nicht die Kette des Fortschritts, so wie sie Hofmann geknüpft hat, mit einem Male zerrissen, das ausschliessend typische Princip seiner Psalmenauslegung erschüttert, und nicht zugleich der Prophetie der Königszeit, die sich um den Davidssohn bewegt, in den pentateuchischen Grund- und den Psalmen-Weissagungen die feste Basis gesichert, die ihr Hofmann entzogen hat?

Wie in den Psalmen, so ist auch in den Propheten Hofm.'s Auslegung eine voreingenommene. Ueberall, wo die Weissagung kraft des Geistes Christi die Gottheit des Erlösers und seine

Zukunft in Niedrigkeit bezeugt und die neutest. Psyche die alttest. Hülle lüftet, da zäumt und dämpft er sie, um nicht seinen genial genug entworfenen Geschichtsprozess gestört zu sehen.

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen, so können wir Hofm. nicht darin beistimmen, dass alle Geschichte der Menschheit auf die innenweltliche Wirksamkeit Gottes auf den Menschen in seiner Unfreiheit als erste und letzte Causalität zurückgehe und ebendeshalb eine weissagende sei; nicht darin, dass der Fortschritt der weissagenden Geschichte und der Prophetie in einem sich gegenseitig schlechthin bedingenden Verhältnisse stehen, so dass in letzterer nicht mehr *subjektiv* wird, als in ersterer objektiv geworden ist. Im Gegensatz zur ersten Behauptung reclamiren wir die menschliche Freiheit; im Gegensatz zur zweiten die göttliche und somit die Selbstständigkeit der Prophetie; im Gegensatz zu beiden neben der Immanenz Gottes seine Transscendenz, neben seiner Machtgegenwart seine Gnadengegenwart, neben dem aller Geschichte naturmässig innewirkenden Walten Gottes ein supranaturales, vermöge dessen er ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit die Vollziehung des ewigen Erlösungsrathschlusses in der Geschichte weissagend vorbereitet, wie, wo und so weit er will.

* *

Wie aber kommt *Hofmann* dazu, Geschichte und Prophetie mit Darangabe des für den rechten Begriff beider, wie wir oben S. 71—73 sahen, gleich wesentlichen Faktors menschlicher Freithätigkeit zu dem alleinigen Erzeugniss des Einen göttlichen Geistes in aller Menschheit zu machen? Der Schlüssel dazu ist der für das ganze System grundlegende anthropologische Abschnitt I, 17 ff. Auf die Frage, welches das Princip der Lebensäusserung sei, vermöge welcher der Mensch weissagt

oder eine weissagende Stellung in der Geschichte einnimmt oder Geweissagtes erfüllt, erhalten wir hier die Antwort, dieses sei der auf den Menschen wirkende göttliche Geist im Menschen. Hofm. verwirft die Trichotomie menschlichen Wesens, nicht aber im Sinne unserer alten Dogmatiker. Das dem Menschen als das ihm, so lange er lebt, angehörige Lebensprincip zugesprochene πνεῦμα ist nach Hofm. allewege nichts Creatürliches, nichts Substantiell-Menschliches, sondern der Geist Gottes selber, der wie in aller Schöpfung, so auch im Menschen gegenwärtige. Der Mensch besteht also aus zwei Hälften, Leib und Seele; die Seele ist das Personbildende im Menschen als das durch den ewigen Geist gewollte und zeitlich vorhandene Einzelleben, der Geist, von dem Menschen selbst unterschieden, ist das über ihm Waltende, besitzweise der Geist des Menschen, wesentlich aber der Geist Gottes.

Aufs entschiedenste müssen wir diesen Vorstellungen auf Grund der Schrift und der ihr Zeugniss gebenden Erfahrung entgegentreten. Allerdings weiss die Schrift nichts von einer solchen Dreitheilung des Menschen, nach welcher er aus Leib, Seele und Geist als aus drei geschöpflichen Substanzen wie aus drei ineinandergreifenden Ringen besteht; wir können deshalb der Anschauungsweise *Becks* nicht beistimmen, nach welcher der Geist als eine der Seele (die das selbstständige Ich in uns bildet) nach innen und oben einverwobene Substanz, als eine von und aus dem göttlichen Geiste ihr mitgetheilte Begabung gefasst wird *). Aber ebenso gewiss ist

*) In welche schwer fassliche Ansichten vom Zustande nach dem Tode sich *Beck* dadurch verwickelt, dass er den dem Menschen eingehauchten Lebensgeist von der Seele substantiell unterscheidet und diese im Unterschiede von jenem zur Trägerin des persönlichen Ichlebens macht, lese mau prüfend in dessen Umriss der bibl. Seelenlehre S. 30—43.

es, dass die Dichotomie des Menschen nach der Schrift eine andere ist als die *Hofmanns*, dass die Schrift nichts weiss von einem Eingehen des Geistes Gottes in den Menschen, durch den die Seele geworden ist, sondern nur von einem dem Menschen von Gott mitgetheilten Lebensodem, als dem geschöpflichen Lebensprincip, durch welches er zum seelenlebendigen Wesen geworden ist, kurz dass die Schrift, was Hofm. läugnet, den Menschen als aus einem geschöpflichen Leibe und geschöpflichen Geiste bestehend anschaut, durch deren organische Ineinsbildung er zum geistleiblichen, beseelten, persönlichen Wesen geworden ist.

Der erste Act bei der Schöpfung des Menschen ist laut der physiologischen Grundstelle Gen. 2, 7., dass Gott aus Staub von der Erde den Menschen bildet. Das göttliche Staubgebilde heisst auch jetzt schon Mensch; denn zwar ist es noch seelenloser Stoff, aber doch, wie die Materie über haupt nicht, keine todte schlechthin unlebendige Masse, vielmehr von Gott selbst dazu geformt, durch Begeistung das dem Menschen eignende organische Leben zu gewinnen. Der zweite Act ist die nothwendige Ergänzung des ersten; denn Mensch zwar ist jenes Gebilde, aber noch nicht das der göttlichen Idee (Gen. 1, 26) entsprechende. Da blies Gott in die Nase des (erst nach seinem materiellen Theile fertigen) Menschen einen Lebensodem und es wurde (in Folge dessen) der Mensch zur lebendigen Seele. Offenbar bezeichnet נפש חיה das, wozu der Mensch wurde, indem Gott dem Gebilde des menschlichen Leibes einen Lebensodem einhauchte. Es wird nicht gesagt, dass in Folge dieser Einhauchung die Seele des Menschen entstand, sondern er selbst wurde נפש חיה d. h. zu einem seelenlebendigen Wesen. Weder dadurch, dass dem Menschen נשמת חיים zugetheilt wird, noch dadurch dass er נפש חיה geworden ist, ist ein Vorzug

des Menschen vor dem Thiere ausgesprochen; denn von den Wesen, welche נשמת רוח חיים in ihrer Nase haben, sind die Thiere nicht ausgeschlossen Gen. 7, 22. *), auch sie sind נפש חיה. Also darin wird der Vorzug des Menschen vor dem Thiere bestehen, dass sein ganzer Wesensbestand ein gottesbildlicher und als solcher selbstbewusster, persönlicher, sein Leib ein Gebilde Gottes (Ps. 139, 5), das ihn beseelende Princip ein Einhauch Gottes ist, während die Thiere als seelenlebendige Wesen auf das Schöpferwort Gottes aus Wasser und Erde hervorgehen. Denn nicht leicht wird Jemand Hofm. darin beistimmen, dass die Gottesbildlichkeit des Menschen auf die sinnlich wahrnehmbare Gestalt desselben zu beschränken sei (I, 73) — eine Folge davon, dass er das Wesen des Menschen entgeistet.

Klarer könnte der Text nicht aussprechen, dass der Mensch durch die Vereinigung der Materie und des Geistes (נשמת חיים = רוח) entsteht und dass diese Vereinigung eine organische ist, insofern der Mensch in Folge derselben ein seelenlebendiges Einzelwesen bildet. Wird also an anderen Stellen gesagt werden, dass der Mensch eine Seele habe, so wird darunter nur der ihm eingehauchte Lebensodem verstanden werden können, gemäss dem Sprachgebrauch, nach welchem נפש erst den beseelenden Geist, dann (wie ja auch נשמה z. B. Dt. 20, 16. und רוח Num. 16, 22. 27, 16. vgl. Ez. 18, 4) das beseelte Wesen bezeichnet, das Letztere deshalb, weil die Seele das Lebensprincip desselben, also es selbst nach dem Kern seines Wesens ist. Nimmermehr kann נפש, sofern es die Seele als Wesensbestandtheil des beseelten Wesens be-

---

*) נשמה kann nicht, wie Beck, Seelenl. S. 9. will, als specifische Bezeichnung des menschlichen Seelenlebens erwiesen werden; denn Gen. 7, 22. widerspricht wirklich, wo נשמת רוח חיים doch offenbar nichts anderes ist als רוח חיים 6, 17. 7, 15.

zeichnet, ein von diesem getragenes, aus der Ineinanderfügung des Geistes und Leibes resultirtes Drittes sein, wie *Beck* sich ausdrückt. Sind es aber nur zwei Substanzen, aus denen der Mensch besteht (עפר und רוח Kohel. 12, 7), die eine von der Erde, die andere unmittelbar von Gott, so wird נשמה חיים nicht der Geist Gottes selbst sein können, wie *Hofm.* will, weil der Mensch so kein seelenlebendiges, geschweige ein persönliches Wesen wäre, auch eine Fortdauer desselben, wenn mit dem Tode der Geist (d. h. im Sinne Hofm.'s der das Dasein der Seele bedingende göttliche) zu Gott zurückkehrte und also Gott seine eigne Gegenwart zurücknähme (I, 18 f.), gar nicht denkbar wäre. Vielmehr wird die נשמה oder mit welcherlei Namen sonst das Geistige im Menschen genannt wird, wie der Sitz des menschlichen Lebens, so auch der seiner Persönlichkeit sein. Wenn also Job sagt: רוח אלוה באפי 27, 3., so ist nicht der ewige, sondern der creatürliche wesentlich menschliche Geist zu verstehen. Denn nicht jener ist in seiner Nase, wohl aber dieser, der in jedem seiner Odemzüge sein wirksames Dasein bekundet.

Wie konnte sich Hofm., um für Geschichte und Weissagung den Einen göttlichen Geist als erstes und letztes Agens zu gewinnen, gegen die fast auf jedem Blatte der Schrift durchscheinende Lehre so verschliessen, dass er das Vorhandensein eines geschöpflichen menschlichen Geistes ganz und gar läugnet! Die Schrift nennt Gott geradezu den Schöpfer (יוצר) des dem Menschen innewirkenden Geistes Sach. 12, 1.; schriftgemäss setzt also das Buch der Weish. das *πνεῦμα ζωτικὸν*, das Gott dem Menschen eingehaucht hat, als wesentlich identisch mit der *ψυχὴ ἐνεργοῦσα* (15, 11 vgl. 16, 14.). Auf das schärfste unterscheidet die Schrift von dem natürlichen Lebensprincip des Menschen den Geist Gottes (רוח אלהים) als eine über den Menschen kommende, ihm inwohnende

freie Gabe von oben Ex. 31, 3. 35, 31. Num. 24, 2. vgl. 11, 17—29. Ex. 28, 3. Dt. 34, 9., und אשר רוח אלהים בו Gen. 41, 38. vgl. Num. 27, 18. ist somit ganz sinnverschieden von אשר בו רוח חיים: der Lebensgeist gehört zum Wesensbestande des Thieres und des Menschen, der Gottesgeist dagegen ist ein dem fertigen Menschen zukommendes *donum superadditum.* Dazu kommt, dass der Geist im Menschen nicht allein als auf ihn wirkend, sondern auch Gott gegenüber als leidend erscheint: Gott verstockt den Geist des Menschen Dt. 2, 30. es giebt in den Wiedergebornen eine Befleckung wie des Fleisches, so auch des Geistes 2 Cor. 7, 1.; dass das N. T. (während es sonst σὰρξ und πνεῦμα im ethischen Sinne von dem Menschen in Bezug auf sein Natur- und sein Gnadenleben aussagt) σῶμα und πνεῦμα im physischen Sinne als die zwei Wesensbestandtheile des Menschen nennt 1 Cor. 5, 3. Jac. 2, 26. (völlig gleichen Sinnes mit σῶμα und ψυχὴ Mt. 10, 28); dass der Geist des Menschen geradezu dem Geiste Gottes entgegengesetzt wird 1 Cor. 2, 11.; dass die vom Körper getrennten Seelen sowohl ψυχαὶ Apok. 6, 9. 20, 4. als πνεύματα Hebr. 12, 23. genannt werden.

Dennoch ist es wahr, dass der Sprachgebrauch zwischen רוח (נשמה) und נפש, πνεῦμα und ψυχὴ gewisse Grenzlinien gezogen hat. Aber das Unterscheidende beider besteht nicht darin, dass sie unterschiedene Substanzen bezeichnen, nicht darin dass der Geist das *principium vitae*, die Seele ein *principiatum* ist; am allerwenigsten darin, dass der Geist der ewige göttliche, die Seele das durch ihn gewirkte geschöpfliche Leben des Menschen ist: sondern darin, dass πνεῦμα das geschöpfliche Lebensprincip im Menschen als immaterielles Agens, ψυχὴ dasselbe als der Materie verbundenes Agens bezeichnet. נפש hat die Idee des Leibes unzertrennlich bei sich, es ist die Seele d. h. der mit dem

Körper organisch verbundene Geist. Deshalb können die Engel nicht נפשות heissen, denn sie haben kein Leibesorgan. Aus diesem durch den Gebrauch gemachten Grundunterschied ergeben *sich* alle übrigen, auch der, dass πνεῦμα das Geistige *im Menschen* nach der Seite seines Verhältnisses zu Gott, dagegen ψυχὴ dasselbe nach der Seite seines Verhältnisses zum Leibe und zur Sinnenwelt bezeichnet.

Von der Voraussetzung aus, dass überall, wo in der Schrift von einem Geiste des Menschen die Rede ist, der göttliche Geist, welcher der Seele Leben ist, wie die Seele des Leibes, als ein dem Menschen besitzweise angehöriger bezeichnet und als solcher mit seiner Persönlichkeit zusammenbegriffen werde, hat Hofm. in dem erwähnten Abschnitt einige der Hauptstellen, welche die Geschöpflichkeit des menschlichen Geistes auszusprechen scheinen, zu beseitigen gesucht. Wäre ihm dies auch gelungen, so würde die Schrift doch noch ein ganzes Heer von Beweisstellen gegen ihn in Bereitschaft haben. Aber seine Auffassung scheitert schon an der Stelle Röm. 8, 16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. Hier soll nicht der geschöpfliche menschliche Geist von dem göttlichen, sondern der in uns waltende Geist Gottes des Erlösers von dem gleichfalls in uns waltenden Geiste Gottes des Schöpfers unterschieden werden! Hofm. behauptet, dass des einen und des andern Geistes Zeugniss nicht zusammenstimmen könnte, wenn es nicht beidemal Gottes Geist wäre. Ein solches Zusammenstimmen des menschlichen und des göttlichen Geistes könnte nicht ausgesagt werden, wenn dieser jenem und jener *in actu reflexo* dem Menschen, den er beseelt, die Kindschaft bezeugt? Ist das Verhältniss des zwiefachen πνεῦμα hier nicht völlig dasselbe, wie Röm. 9, 1. das der συνείδησις zu πνεῦμα ἅγιον? Ist unser Geist, der uns kraft des vernom-

menen Zeugnisses des h. Geistes unsern Gnadenstand bezeugt, nicht mit der καρδία identisch, von der 1 Joh. 3, 21 gesagt wird: „Wenn uns unser Herz nicht verdammt, so haben wir Freudigkeit zu Gott?“ Ebendadurch dass das Zeugniss des Geistes Gottes in unserem Geiste, unserem Herzen wiederhallt, wird unser kindschaftliches Verhältniss Thatsache unseres Bewusstseins. Deutlicher kann nicht mit substantieller Wesensentgegensetzung das unvermittelte Ineinandersein der Wirkung bezeichnet werden zwischen unserem besonderen Geiste und dem Geiste schlechthin, bemerkt zu dieser Stelle ein Schüler *Schleiermachers* *). *Beati*, setzen wir mit Bengel hinzu, *qui testimonium distincte sentiunt.*

So bringt das Neue, was uns hier Hofm. bietet, wohl neue Mühe, aber keinen neuen Gewinn, wenn nicht den *schärferer* Fassung der alten Wahrheit, welche auch *Crusius* der falschen Gnosis seiner Zeit gegenüber festhielt. Seele ist ihm nichts anderes als der einem organischen Körper vereinigte Geist (Metaph. § 372). Dasselbe, was man, an sich betrachtet Geist nennt, heisst beziehungsweise, *in Verbindung* mit einem Körper betrachtet, Seele. Ein Mittelglied zwischen dem Körper und dem Geiste, der ihm vereinigt ist, anzunehmen, ist unnöthig, denn so wenig die Seele des *animal brutum* ein bloses Sublimat der Materie ist, so wenig steht der Geist im Menschen der Materie so ferne, dass die Wechselwirkung beider einer Vermittelung bedürfte. Entschieden verwirft Cr. die substantielle Unterscheidung von Geist und Seele (Physik II § 480), die Einbildung, „da man dem Menschen ausser der vernünftigen Seele noch eine andere unedlere zuschreibt, die zwischen jener und dem Körper das Mittel ausmachen soll“ (Metaph. § 439). Entschieden würde er, wie

---

*) *Löwe*, Die Offenbarung und die Fragen der Zeit I, S. 52.

allen Determinismus, so auch die Hofmann'sche Ansicht dass der Geist des Menschen der Geist Gottes selber sei, abgewiesen haben; denn eben der Geist gilt ihm als das Lebensprincip im Menschen, so dass also, wenn dieser kein geschöpflicher wäre, der Mensch nicht einmal die Selbstständigkeit des Thieres hätte. Denn „obwohl der Materie an sich nicht die Lebendigkeit abgesprochen werden kann, vielmehr Bewegungsfähigkeit (*motus nativus*) zukommt, so ist doch Leben (*facultas multiformiter agendi ex principio interno*) nur da wo Geist ist, und ebendeshalb wird dem menschlichen Körper Leben zugeschrieben, *participative* nämlich, weil er von einem Geiste beseelt ist (Metaph. § 458), welcher aller *actiones vitales* im Menschen, der bewusstlosen wie der bewussten, wirkende Ursache ist" (Phys. II § 516).

Diese von Cr. in Uebereinstimmung mit unserer Dogmatik ausgesprochene anthropologische Grundansicht ist, weil die schriftgemässe, auch die unsre. Es zeigt sich auch hier, dass die biblische Theologie nicht erst von gestern ist und dass das, was die neuere im Gegensatz zu dem „Schultableau" aus der Tiefe der Schrift emporgebracht hat, nicht lauter Perlen sind. Wir sind Hofmann dankbar, dass er neben der Weissagung die weissagende Geschichte zum Gegenstand theologischer Forschung erhoben hat, freuen uns aber auch, zur Anerkenntniss einer solchen uns nicht erst durch den Gewaltstreich Bahn brechen zu müssen, dass wir den Menschen nach seiner Stellung in ihr mit Auflösung seines geistleiblichen Organismus zur Maschine des absoluten Geistes machen.

* *

Um aber den Menschen als Glied in der Weissagungskette zur Maschine zu machen (was er bleibt, auch wenn wir uns das Räderwerk in vollster Thätigkeit denken I, 27), hat

Hofm., nachdem er weissagende Geschichte und Prophetie dem absoluten Geiste als alleiniger freithätiger Ursache zugewiesen, auch die Unfreiheit des Menschen ihm gegenüber nachzuweisen. Nun ist aber der Mensch, als Person betrachtet, frei. Es muss also an dem Menschen neben der von seiner Persönlichkeit unzertrennlichen Freiheit ein Gebiet der Unfreiheit ausfindig gemacht werden, und dies wird es sein, innerhalb dessen weissagende Geschichte und Prophetie vom Geiste gewirkt wird.

Die Theorie Hofm.'s ist denn weiter folgende. Durch die vom Geiste gewirkte geschöpfliche Seele ist der Mensch Person. An sie ergeht das Zeugniss des Geistes innerlich und unmittelbar; der Mensch kann sich demselben nicht entziehen, jedoch ist die Selbstentscheidung ihm gegenüber, durch die sein ewiges Heil bedingt ist, in seine persönliche Freiheit gestellt. Aber der Mensch ist nicht blos Person, er hat auch eine so oder anders geartete Natur. Nicht blos auf seine Persönlichkeit erstreckt sich die Wirkung des Geistes, sondern auch auf seine Individualität, auf jene unmittelbar, auf diese durch das Medium der Leiblichkeit. In der Sphäre seiner Persönlichkeit ist der Mensch dem Geiste gegenüber frei, in der Sphäre seiner Individualität dagegen ist er unfrei, und muss Gott zu dem dienen, wozu er gerade so oder anders gebildet worden. Seine aus der Besonderheit seiner individuellen Natur sich ergebende Stellung in der Geschichte ist das Werk Gottes (I, 24).

Dass nach Hofm. die Wirkung des Geistes auf die Persönlichkeit des Menschen eine unmittelbare, die auf seine Individualität stets eine durch die Leiblichkeit vermittelte ist, das ist die nothwendige Folge der vorgenommenen Scheidung beider Begriffe. Trifft der Geist unmittelbar auf die Seele, so steht ihm die Freiheit gegenüber, die seine

Wirkung zwar nicht ungeschehen machen, aber doch in ihren Folgen vereiteln kann; darum muss er den Umweg der Leiblichkeit nehmen, damit nicht allein die Wirkung unwiderstehlich, sondern auch ihre Folgen unausbleiblich seien.

Wie haarspaltend diese ganze Vorstellungsweise Hofm.'s ist, kann *Ebrard* belegen, der in seiner Beurtheilung des Hofmannschen Werkes (Liter. Anzeiger 1843 No. 16. col. 125 ff.) Hofm. zum Theil gerade das Gegentheil von dem zuschreibt, was er behauptet. In der That stellt Hofm.'s Scharfsinn durch das ganze Werk hindurch die schwere Anforderung, Dinge, welche *in abstracto* allenfalls geschieden werden können, als *in concreto* scharf abgegrenzte Gebiete zu denken, Persönlichkeit nämlich und Individualität, welche im Begriff wie Mittelpunkt und Umkreis geschieden werden mögen, in der Wirklichkeit aber noch weniger getrennt sind, als Sonne und Licht, als Wasser und Nässe.

Allerdings ist die Individualität des Menschen nicht das Gemächt seiner selbst, so wenig als seine Persönlichkeit, sein Dasein überhaupt. Die körperliche und geistige Begabung eines Menschen, Zeit, Ort, Verhältnisse seiner Geburt — in dem allen ist er unfrei, in dem allen erweist sich die freie Macht Gottes, obgleich auch hier nicht ausschliesslich, da wir sowohl in natürlicher als sittlicher Beziehung den Einzelnen im organischen Zusammenhange mit dem Geschlechte betrachten müssen. Aber wenn nun auch der einzelne Mensch, wie Person, so Individuum vor und abgesehen von dem Gebrauch seiner persönlichen Freiheit ist, so haben wir ihn als solchen doch nicht in der Geschichte vor uns. In dieser gewinnt er Bedeutsamkeit erst durch den Gebrauch des mittelst der Zeugung gesetzten Individuell-Natürlichen, und da dieser Gebrauch der persönlichen Freiheit anheimfällt, so ist die geschichtliche Individualität des Menschen nicht schlechthin

ein Werk Gottes, sondern zugleich sein Selbstwerk, ein Ineinander von Unfreiem und Freiem, zu dessen Zerlegung kein menschlicher Scharfsinn ausreicht, sondern göttliche Allwissenheit erfordert wird. Hofm. hat das ethische Moment der Individualität, kraft dessen die der Seele verliehene Wahlfreiheit eine so oder anders geartete Individualität zum nothwendigen Erzeugniss ihrer selbst hat, ganz in dem physischen aufgehoben und zugleich den unauflöslichen Zusammenhang der Persönlichkeit und Individualität, ihre uranfängliche Coexistenz, ihre unzertrennlich gemeinschaftliche Entwickelung aufgelöst. Wenn er S. 31. der individuell gearteten Natur die eigenthümlichen Gaben des Menschen, seinen besonderen Beruf und das Mass, in dem er über seine Umgebung mächtig ist, beiordnet und alles dieses mit Beseitigung des Faktors der menschlichen Freiheit der Wirkung Gottes zuweist, so streift dies an Fatalismus.

Es streift daran, aber Fatalismus ist doch Hofm.'s Theorie nicht, selbst wenn er sagt: „Keinen einzelnen Gedanken bekommt ein Mensch, kein Wort spricht er aus, ohne durch den in ihm gegenwärtigen Geist erregt zu sein“ (I, 26). Denn immer belässt er doch neben dem Zwange (I, 27) der Persönlichkeit des Menschen die Selbstentscheidung, von der sein Verhältniss zu Gott und somit seine Seligkeit abhängt. Aber dieser Lebenskeim, den er lässt, ist der Todeskeim seines Systems. Denn hat die unfreie Individualität die freie Persönlichkeit zur Rückwand, so kann der göttliche Geist nicht der alleinige Erzeuger der weissagenden Geschichte und Prophetie im Schoosse jener ersteren sein. Nimmt die in ihren Folgen unhintertreibliche geschichtsgestaltende Wirkung des Geistes auch den Umweg der Leiblichkeit, so steht ihm doch immer die Seele als Trägerin wie der Persönlichkeit, so auch der Individualität gegen-

über, und diese Seele ist eine freie. Dass der Prophet Micha 1 Kön. 22. den Ausgang des Kriegszugs der beiden Könige voraussieht, das ist die Folge göttlicher Erleuchtung; dass er aber nicht im Gegensatze zu dieser aus Menschenfurcht und Menschengefälligkeit in die Liebedienerei der vierhundert falschen Propheten verfällt, das ist unter dem Einfluss göttlicher Gnade die Folge seiner persönlichen Freiheit. Er war nicht genöthigt zu reden; der Geist kann auch gedämpft werden, die stummen Hunde sind leider nicht alle falsche Propheten.

Und geschieht denn wirklich die Geisteswirkung auf den Menschen, welcher weissagt oder eine providentielle That vollbringt, allemal auf Wegen der Leiblichkeit? Hofm. rügt es, dass *Hengstenberg* im 1. Theile der Christologie die Ekstase zu dem prophetischen Grundzustand gemacht hat: er hat für die prophetischen Zustände ein neues nicht weit abliegendes Begriffsfach erfunden. Sind es die Augen des Leibes, mit denen Ezechiel die Merkabah und Johannes das himmlische Jerusalem schaut? Ist es nicht eine wesentlich gleiche Wirkung, durch welche der Geist uns unsere Kindschaft bezeugt und durch welche Habakuk das prophetische Trostwort in sich vernimmt? Nicht mittelst der Leiblichkeit auf des Propheten Individualität, sondern auf seine so oder so geartete Persönlichkeit geschieht die Wirkung des Geistes. Das Wort des Herrn kann ihm von aussen hörbar werden, in der Regel aber vernimmt er es in sich, in dem Innern seiner ungetheilten geistleiblichen Persönlichkeit. Und diesem Worte gegenüber ist er frei, denn die Zustände Bileams und Kaiphas' (I, 29) sind nicht die normalen. Durch Gott empfängt der Prophet seine Sendung, aber erst dadurch dass er sich dieser Sendung frei unterzieht und Gott zum Werkzeuge begiebt, erlangt er seine Bedeutung in der Geschichte.

* *

Alle Geschichte wird nach Hofm.'s System zu einer Evolution des göttlichen Geistes im Menschen. Das πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος gilt mit demselben Rechte und in gleichem Sinne, mit nur unterschiedlicher Abstufung, von aller Geschichte. Der göttliche Geist ist das zeugende Princip und der Mensch in seiner Unfreiheit d. h. in der Bedingtheit seiner individuellen Natur das empfangende.

Wie Hofm. dazu kommt, die Individualität des Menschen oder, wie er sich öfter ausdrückt, seine individuelle Natur zu einer schlechthin unfreien zu machen und so nahe mit der Leiblichkeit zu verbinden, wird weiter aus Folgendem erhellen. Die durch den Geist daseiende Seele des erst geschaffenen Menschen, ehe die Selbstbezeugung des Geistes an sie gelangen kann, ist vorerst der σάρξ anheimgegeben, um von ihr bestimmt zu werden (II, 18). Insofern ist die individuelle Bedingtheit des Menschen eine von Gott gesetzte und gewollte. Sie ist die durch das Naturleben gegebene Schranke der Persönlichkeit, eine Schranke, die aber nur gesetzt ist, um im Geiste aufgehoben zu werden, denn der Mensch ist zwar zunächst ψυχικὸς d. h. mit seiner ψυχὴ unter den bedingenden Einfluss des Naturlebens gestellt, aber in der Absicht dass dieses in das Geistesleben verklärt, er selbst πνευματικὸς d. h. im Geiste selbstständig werde.

Indem der Mensch aber fiel, hat sich sein persönliches Wollen dem Wollen seines Fleisches ergeben (II, 16). Keine Empörung wider Gott in Bosheit war der Sündenfall, sondern Selbsthingabe des Menschen an die σάρξ, welche nach der Welt nicht in Gott, sondern ausser Gott verlangt (II, 16. 17.). Die Erbsünde ist eben das auf die Welt in ihrem Tode gerichtete Naturwollen des Menschen, das Wollen seiner Stofflichkeit, von dem er sein Personwollen, das

sich jenem ergeben hat, unterscheidet (II, 16. 18). Σάρξ bezeichnet im N. T. nirgends das ganze Wesen des Menschen, wie es nach dem Falle ist, sondern stets nur die Stofflichkeit desselben, insbes. in dem Zustande, in dem sie sich *durch* die Sünde befindet (II, 17).

Demnach ist nicht das freie Personleben, sondern das unfreie Naturleben des Menschen von Anfang an die Wurzel seiner individuellen Bedingtheit und diese somit selbst eine unfreie. Statt, frei im Geiste, ihrer Herr zu werden und so sie aufzuheben, ist der Mensch durch die Sünde ihr anheimgefallen und zum Knechte der σάρξ geworden, aus der sie stammt. Insofern ist die individuelle Bedingtheit ebensowohl das Werk Gottes, als die Folge der Sünde, jedoch auch als solche eine gottgewollte. Denn wie sie von Anfang dem Menschen eine Vorstufe zur wahren Freiheit werden sollte, so ist sie nach dem Falle der Boden, gleichsam das Saatfeld einer demselben Ziele zuführenden Heilsgeschichte geworden. Ja alle Gestaltungen des Naturlebens sind nach Hofm. von Gott in Voraussicht des Falls zur Entwickelung des Heils geordnet, vor allen die Ehe, die Grundlage aller. Das Weib ist in Voraussicht der Sünde geschaffen, damit der Mensch lebe und die Folge seiner Sünde zu seinem Heile erfahre (I, 69)! — —

Der Begriff der Individualität, welcher diesen Anschauungen unterliegt, erscheint uns als ein willkürlich und erfahrungswidrig verengter, wie er dem weder Busse noch Rechtfertigung verstehenden Pelagianismus willkommen sein wird. Der Sitz der Individualität ist keineswegs ausschliesslich die σάρξ oder die Naturmacht, welcher der Mensch vorerst hingegeben war, um sie im Geiste zu überwinden, der er aber habituell anheimgefallen ist. Die Individualität eignet nicht blos dem

aus Leib und Seele bestehenden Menschen kraft des ersteren, sondern gleicherweise der letzteren kraft der ihr anerschaffenen Bestimmtheit. Entheben wir den Begriff der Individualität seiner Beziehung zu dem der Gattung, dann ist alles Seiende in seinem Fürsichsein individuell; denn selbst das Unendliche obgleich jede Bestimmung von aussen ausschliessend, schliesst doch nicht alle Bestimmtheit schlechthin aus, eben seine wesentliche ewig bleibende Unterschiedenheit von dem Endlichen und die sich daraus ergebenden Prädikate sind sein individueller, nicht einzigartiger, aber einziger Charakter. Da jedoch der Begriff der Individualität mit dem der Gattung gebrauchsmässig in Wechselbezuge steht und Gott auch πνεῦμα nicht in dem Sinne genannt werden kann, dass er zu dem Organismus der so genannten Gattung gehörte, so beschränken wir die Aussage des Individuellen besser auf den Bereich des Geschöpflichen. In diesem aber ist alles Fürsichsein von Anfang an auf ewig ein individuelles, ein in der ihm wesentlichen Endlichkeit bedingtes und in seiner Bedingtheit von allem andern Einzelnen unterschiedenes. Absolute Identität in der Schöpfung ist ein Unding, vielmehr ist hier unterscheidende individuelle Bedingtheit, wie schon Cr. ausspricht (Metaph. § 384), die natürliche Folge der Zusammengesetztheit der Materie und der Freiheit der Geister. Eben daran offenbart sich die unerschöpfliche Fülle der weltschöpferischen Weisheit, dass alles Geschaffene stufenmässig geordnete, in sich und im Verhältniss zu einander organisch gegliederte Gattungen darstellt, diese Gattungen aber durch Einzelwesen gebildet werden, in welchen das der Gattung gemeinsame, nur *in abstracto* für sich daseiende Allgemeine und die einem jeden eigenthümliche Besonderheit sich durchdringen. Es gehört zum Wesen alles geschöpflichen Lebendigen, ebenso Allgemeines als Einzelnes zu sein;

nur das Individuelle ist das an sich Lebendige *). Die individuelle Bedingtheit des Menschen hat also nicht darin ihren Grund, dass er dem Naturdasein als einer fremden Macht hingegeben ist, sondern in der allem Geschaffenen eingegründeten Ordnung, dass das Allgemeine nur lebendig ist in dem Besondern, dieses aber in der Form des Allgemeinen, kurz dass die göttliche Gattungsidee nur in Individuen zur lebendigen Verwirklichung gelangt.

Ist nun alles Existirende individuell bedingt, so wird es auch alles Persönliche sein, denn zwar ist nicht jedes Individuum eine Person, aber doch jede Person ein Individuum. In dem Ansich der individuellen Bedingtheit als der natürlichen Folge der endlichen Existenz machen weder Engel noch Menschen von den übrigen Wesen eine Ausnahme. Wie die himmlischen θρόνοι von den κυριότητες und ἐξουσίαι generisch oder specifisch unterschieden sind, so ist Michael vermöge schöpferisch gesetzter und frei entwickelter Bedingtheit individuell ein anderer als Gabriel. Auch Adam vor der Schöpfung des Weibes, selbst wenn wir der Zumuthung Hofm.'s willfahren, uns ihn als Mann ohne die Geschlechtstheile des Mannes zu denken, ist nicht allein der Mensch als Gattungsmensch, als Stammvater des Geschlechts, sondern auch ein Mensch, insofern er nur als individueller Mensch den allgemeinen, der als solcher nicht vorhanden ist, an oder in sich trägt **). Und selbst wenn es wahr wäre (was als unwahr nachzuweisen kaum nöthig sein dürfte), dass Gott den Menschen nicht gleich von vornherein, abgesehen von der Sünde, mit der Bestimmung geschaffen hat, ein Geschlechtswesen und als solches ein Geschichtswesen zu sein, sondern dass er ihn nur in Vor-

*) *Staudenmaier*, Lehre von der Idee S. 898—908.

**) Ebend. S. 903.

aussicht der Sünde zu einem solchen gemacht hat, so ist und bleibt doch auch der Eine Mensch des Anfangs individuell bedingt. Er würde es auch sein ohne die σάρξ, er ist es also nicht durch diese allein, er ist es durch sein ganzes geistleibliches, schöpferisch individualisirtes, mit dem ersten Moment seines Entstandenseins selbstthätig sich entwickelndes Wesen.

So ist also die individuelle Bedingtheit des Menschen weder die Folge davon, dass er sich von seinem blinden ungewollten Sein noch nicht losgerissen, noch davon, dass er ihm verfallen ist; der Mensch ist individuell bedingt als endliches und zwar geistleibliches, nach seinem Leibe der Erde, nach seinem Geiste unmittelbar Gott entstammendes Geschöpf, und dass er von vornherein noch nicht seine Wahlfreiheit zu aktueller Freiheit vollendet hat, durch die Sünde aber in sittliche Knechtschaft gerathen ist, das sind Momente, die zu seiner individuellen Bedingtheit hinzukommen, nicht diese selbst.

Wie aber das Naturleben des Menschen nicht die Wurzel seiner Individualität als einer ebendeshalb unfreien ist, so ist es auch nicht die Wurzel der **Sünde.** Der stoffliche Leib, die stoffliche Aussenwelt kann dem Menschen Anlass zur Sünde werden und ist es geworden; aber der Sitz, die Werkstatt, die Quelle der Sünde ist die Seele, welche durch die Schlange zuvor von Gott abgewendet war, ehe die verbotene Frucht die böse Lust erregte. Das Wesentliche (*formale*) der Sünde besteht nicht darin, dass der Mensch sich der σάρξ überlässt, sondern darin dass er Gottes Gebot übertritt und so von Gott abfällt; nicht darin, dass er sich von der σάρξ bestimmen und bedingen lässt, sondern darin, dass er sich selbst wider Gott bestimmt und sich der Bedingtheit durch Gott entzieht. Dass der Mensch dem Naturleben als einem fortan ihn knechtenden verfällt, das ist nicht das Wesen

der Sünde, sondern ihre Folge; denn nachdem die Seele sich selbstisch von Gott abgekehrt hat und so das sie mit Gott verknüpfende Lebensband zerrissen ist, muss der Mensch nothwendig verfleischlichen und dem wechselnden Entstehen und Vergehen des Naturlebens unterliegen, die Harmonie seines Wesensbestandes ist aufgelöst, der Tod, ein stetiges Sterben, war wirklich der Fluchsold, den er erntete. Es ist ein tiefliegender, an das Herz der ganzen Heilslehre andringender Irrthum, dass Hofm. den Sündenfall nicht als Empörung wider Gott in Bosheit betrachtet wissen will. Bezeichnet nicht sowohl das Wort der Schlange als die Ironie Gottes die Ursünde als Selbstvergötterung? Und Hosea 6, 7. als Bundesbruch? Ist das was die Schrift Abfall von Gott, Empörung wider ihn nennt etwas anders, als ihre Wiederholung? Und alles Geltendmachen der Autonomie des Geistes, philosophisches und unphilosophisches, dieselbe Larve des Teufels? Nur in der Voraussetzung, dass das göttliche Verbot auf Selbstvollendung des Menschen in einer Freiheitsprobe, wie sie jedes freie Geschöpf als solches zu bestehen hat, abzweckte und dass dieser durch Uebertretung jenes Verbots sich selbst wider Gott entschied d. h. empörte (verführt zwar, aber doch wahlfrei sich selbst bestimmend), nur in dieser Voraussetzung ist die Ursünde in ihren Folgen für das ganze Geschlecht, der Fluch, der sie trifft und der Tod, der ihr folgt, zu begreifen *).

Nicht aus dem Verhältniss des Geistes zur Materie, sondern aus dem Verhältniss des der Materie verbundenen Geistes (der Seele) zu Gott entspringt die Sünde, nicht aus der rationalistischen „Sinnlichkeit", welche Hofm. unter dem neuen

---

*) *Pabst*, Der Mensch und seine Geschichte S. 56 ff.

Namen des „Naturwollens" zur Hinterthüre wieder hereinlässt, sondern aus dem Centrum der menschlichen Persönlichkeit selbst, aus dem νοῦς, dem selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Ich. Wäre die Erbsünde nur das auf das Vergängliche gerichtete Naturwollen, von dem der Mensch das demselben ergebene Personwollen unterscheiden kann, so wäre sie nicht das tief innerliche Verderben, welches die Kirche in ihr beklagt, und der Satz *sedes* *primaria* *peccati originalis est anima cum facultatibus suis*, *sedes* *secundaria* *est corpus cum suis membris* *) müsste umgekehrt werden. Aber giebt es denn wirklich ein von dem persönlichen Wollen des Menschen physisch verschiedenes Wollen des Fleisches? Ein Wollen im Menschen, dessen Trägerin nicht seine Seele d. h. der den Körper belebende Geist wäre? Hat nicht der alte von Cr. bis zum Ueberdruss eingeschärfte Satz, dass Bewegungsfähigkeit das der Materie mit dem Geiste Gemeinsame, Ideenfähigkeit aber d. h. die nothwendig verbundenen Eigenschaften des Denkens und Wollens das den Geist von der Materie Unterscheidende sei, seine volle Richtigkeit? So ist also ψυχικὸς oder σαρκικὸς nicht der Mensch, dessen Personwollen sich einem andern Wollen ergeben hat, sondern der, dessen Personwollen fleischlich geworden ist. Von einem Zwiespalt des sogen. Person- und Naturwollens im Menschen kann erst von da an die Rede sein, wo das Gnadenwerk in ihm begonnen hat. Dieser Zwiespalt aber ist nicht der Zwiespalt zweier Subjecte, sondern der eines einzigen in ihm selber. Nur in dem Wiedergebornen, ausschliesslich in ihm, ist das Personwollen auf das Gott Wohlgefällige gerichtet. Bei dem allen aber bleibt auch in ihm noch der Trieb zum Bösen, nicht aber in dem Leibe an

---

*) Hollaz, *Examen Theologicum p.* 525.

sich, sondern zunächst in der Seele, in welcher und von ihr aus im Leibe es zu tief Wurzeln geschlagen hat, als dass die Gnade, die seine Herrschaft bricht, auch sein Vorhandensein aufheben könnte. Die Begierden des sündigen Leibes *Röm.* 6, 12. können doch, wenn wir dem Menschen nicht neben der wollenden Personseele eine von ihr verschiedene wollende Fleischesseele zuschreiben wollen, nur solche Begierden sein, welche die Seele und durch sie dem Leibe, ihrem Organ, zum knechtenden, nicht in ihrer Gewalt stehenden Habitus geworden sind, und deren Herrschaft nur dadurch gebrochen werden kann, dass dieselbe Seele mit dem Wunsche, von dem sie beschwerenden Joch frei zu werden, sich dem göttlichen Geiste hingiebt. Redet also die Schrift von einem doppelten Wollen im Menschen (und zwar nur in dem unter der Gnade stehenden, auch Röm. 7.), so versteht sie nicht ein doppeltes Willensvermögen, sondern eine doppelte Willensrichtung, das Eine in sich selbst zwiespältig gewordene Willensvermögen des Menschen. Und redet sie in ethischem Zusammenhange von der *σὰρξ* des Menschen, dieselbe dem *πνεῦμα* (Mt. 26, 41. Joh. 3, 6. u. s. w.) entgegensetzend, so bezeichnet sie damit allerdings das Naturleben des Menschen im Gegensatz zum Gnadenleben, aber nicht die mit der Sünde behaftete Stofflichkeit des Menschen ausschliesslich, vielmehr seine ganze der Sünde anheimgefallene Persönlichkeit. Wird diese nach ihrer Innenseite, ihrem Centrum betrachtet, so heisst derselbe Mensch *ψυχικός*, der, wenn sie nach ihrer Aussenseite, ihrer Peripherie betrachtet wird, *σαρκικὸς* genannt wird. Denn nicht hylozoistisch, nicht manichäisch ist die Anschauung der Schrift — das Fleisch ist sündiges Fleisch nur durch die ihm innewirkende sündige Seele, und hat so wenig die primäre Schuld an der Sünde, dass vielmehr die Macht der Sünde in dem Menschen durch die sinnliche Bedürftigkeit und Abhängigkeit seiner

mit vielen irdischen Banden umflochtenen Natur mannigfach gehemmt und geschwächt wird.*)

Wir behaupten wohl nicht zu viel wenn wir sagen, dass wir die von Schleiermacher**) auf die Bahn gebrachte Inhaltbestimmung aller Geschichte, nach welcher sie die sich entwickelnde Ueberwindung der Naturkraft durch den Geist oder Befreiung des Geistes von der Naturkraft darstellt, durch Hofmann's ebenbürtigen Scharfsinn noch keinesweges von den blendenden Irrthümern befreit sehen, von denen sie ausgegangen und in die sie gerathen ist — eine Befreiung, welche in unserer Zeit, der vor allem Erkenntniss der Sünde in ihrer Tiefe noth thut, der Theologie dringend zu wünschen sein möchte.

* *

Ehe wir Hofmann's Auffassung des Anfangs, Mittels und Endes der Heilsgeschichte beleuchten, müssen wir vorerst in einem der allerwichtigsten Punkte in Gemeinschaft mit der ganzen katholischen Kirche Widerspruch gegen ihn erheben. Es ist seine schriftwidrige, auf voreingenommene Schriftauslegung gestützte Anschauung der grössten Thatsache, welche nach seiner eignen Ansicht die Mitte der Weltgeschichte und die in die Menschheit eingesenkte Wurzel alles pneumatischen Lebens bildet, des Eintritts Christi ins Fleisch. Dieser erscheint Hofm. durch sein ganzes Werk hindurch nicht blos als Geburt durch übernatürliche Machtwirkung Gottes, sondern als Zeu-

---

*) *Sartorius*, Von der heil. Liebe I, S. 123. Die bibl. Begründung der ethischen Bed. des Begriffes σάρξ und der damit verwandten s. bei *Jul. Müller*, Lehre von der Sünde I S. 377—402., dem leider *Hofmanns* jedenfalls prüfungswerthe Einwendungen (II S. 14 ff.) unbekannt geblieben zu sein scheinen.

**) *Günther*, Vorschule zur specul. Theologie II S. 355—384.

gung durch Gott im eigentlichen Sinne.*) „Wenn Zeus mit Thetis sich vermählt, der Sohn dieser Vermählung wird ihn stürzen: so träumte der Heide. Israels Gott ist seiner Zukunft gewiss: in den Schooss der Sterblichen zeugt er seinen Sohn, und den sie gebären wird, den weiss und will er zuvor" (I, 39.). Demgemäss bezeichnet nach Hofm. der N. υἱὸς τοῦ θεοῦ nicht nur wie nach *Olshausens* Ansicht zuweilen, sondern **immer** den Menschen Jesus (II, 7.) als den in der Zeit von Gott gezeugten, sowie auch λόγος nicht das von Ewigkeit, sondern das zeitanfänglich in die Welt gesprochene wesentliche Wort (II, 8.) bezeichnen soll. Auch die Nn. μονογενὴς und πρωτότοκος werden nicht auf die vorweltliche Daseinsform des Sohnes Gottes, sondern mit *Schleiermacher*, der diese, weil die immanente Trinität überhaupt, ganz leugnet, auf die historische Persönlichkeit Jesu bezogen, nur als Rückschluss von dem zeitanfänglichen Verhältniss auf das ewige wird die Vorstellung einer ewigen Zeugung gestattet (II, 8.**). Die zweite Hypostase in der Gottheit wird so zu einer namenlosen, nachdem die Nn. Sohn Gottes und Logos (wie im A. T. der N. Engel Jehova's und die verwandten) beseitigt sind.

Hofm. fürchtet nicht die Schlussfolge, die sich aus dem Satze, dass Gleiches nur Gleiches zeugen könne,

*) Nicht im uneigentlichen, in welchem die Schöpfung (Ps. 90, 2. Iob 28, 29. 38, 8. 9. Lc. 3, 38.), so wie die Hervorbringung und Heranbildung Israels zum Volke und zwar zum Volke der Verheissung (Dt. 32, 18. vgl. 6. Jes. 43, 7. 44, 21. Ps. 100, 3. u. s. w.) als Zeugung vorgestellt wird, womit doch nicht Wesensgleichheit des Zeugenden und Gezeugten, nicht Emanation aus dem Wesen Gottes, also keine Zeugung im eigentlichen Sinne ausgesagt ist.

**) Noch kecker (s. oben S. 16. 17.) behauptet *Roos* (Abhandlungen S. 157), dass der Gedanke einer göttlichen Zeugung, die von Ewigkeit geschehen sei, nirgend in der Schrift einen Grund habe.

(I, 34.) ergiebt. Eben weil Gott nur Gott zeugen kann, ist Jesus, der nicht wie wir durch den Willen des Fleisches, sondern durch den h. Geist gezeugt ist, eine im Geiste freie, ewige Persönlichkeit. Verfolgen wir dies weiter, so ist die zeitanfängliche menschliche Natur Christi, als eine von Gott gezeugte, eine wesentlich göttliche, welcher nur noch, weil sie aus dem Schooss eines sündigen und sterblichen Menschen geboren ist, die sodann in der Verklärung verschwindende Schranke der Endlichkeit anhaftet. Der Gottmensch ist Gott in menschlicher Lebensgestalt, nach der einen Seite ewiger Gott *a parte ante*, nach der andern ewiger Gott *a parte post*, φύσει θεὸς nach beiden.

Es scheint fast, als ob Hofm. ein vorweltliches hypostatisches Dasein des Namenlosen ganz läugne und in dem Gottmenschen den gewordenen Gott sehe, der in die Endlichkeit eingetreten ist, um sie aufzuheben. Dieser Schein wird dadurch erhöht, dass Hofm. statt der altkirchlichen Vorstellung der Trinität uns eine ganz neue bietet. Ist nämlich der Sohn Gottes als solcher der von Gott durch den h. Geist gezeugte Mensch Jesus, so geht uns auch der N. Vater für die erste Hypostase der Gottheit verloren; denn Vater Jesu Christi ist Gott als sein Erzeuger in der Zeit*). Aber noch mehr: auch den N. heiliger Geist giebt Hofm. preis; πνεῦμα ἅγιον ist, ohne Rücksicht auf die Dreieinigkeit, ein das Walten Gottes nach der einen Seite der bewussten sittlichen Welt bezeich-

---

*) Dagegen hält *Olshausen* wenigstens den metaphysischen Sinn ebenso fest, als den physischen: Gott der Vater ist Jesu Vater nach seiner göttlichen und menschlichen Natur — nicht der h. Geist, denn dieser ist ihm in der Empfängnissgeschichte nur das göttliche Wesen überhaupt, das seiner Natur nach heilig ist; die reine keusche Kraft des schöpferischen Geistes Gottes d. h. schlechtweg Gott gilt ihm als das Zeugende.

nender Ausdruck (II, 251). Was uns übrig bleibt, sind also drei x, für die neue Bezeichnungen zu münzen sind. Das thut Hofm., indem er unterscheidet: 1) Gott den in und auf die Welt wirkenden; 2) Gott den in der Welt sich *wirken* lassenden und gewirkten; 3) Gott den in der Welt wirkenden und waltenden, welcher das Wirken auf die Welt und Gewirktwerden in der Welt vermittelt (II, 251). Demnach ist im A. T. das Walten Jehova's nur insofern zugleich das Walten des Sohnes (wie das N. T. es anschaut) und die Erscheinungen Jehova's nur insofern eine Vorausdarstellung Christi, als der Sohn von Anfang an der vom Vater in der Welt gewollte, gewirkte, gewusste ist (I, 40). Es scheint in der That, als ob Hofm. *nicht* allein die Präexistenz des Sohnes Gottes als solchen, sondern auch die Präexistenz seiner namenlosen ewigen Persönlichkeit läugne.

Aber Hofm. hat noch so viel kirchlichen Glaubens, um sich in den Strudel, der ihn hier umtreibt, nicht völlig hinabziehen zu lassen. Bleibt es uns auch dunkel, ob er den Geist Gottes, den er gern seinen allmächtigen Hauch nennt (II, 83), sich mit der Kirche als ewige Persönlichkeit vorstelle: so ist es doch ein wesentliches Moment in seinem System, dass Jesus seine *σάρξ* hat nur kraft heiligen Wollens, weil er Person war, ehe er Mensch ward (II, 18) und dass er, als er sich ins Fleisch zeugen liess, eine andere Gestalt des Lebens mit der menschlichen vertauscht hat (II, 7). Nun könnte man zwar denken, dass nach Hofm. (etwa wie nach der Lehre Beryll's von Bostra oder der Patripassianer) die vorweltliche Persönlichkeit des in's Fleisch Gezeugten keine andere als die Jehova's selbst oder dass sie doch nur potentiell in der Jehova's vorhanden gewesen sei, so dass also Jesus, Jehova von

Jehova gezeugt, eine zeitanfängliche Emanation Jehova's und zugleich „die rechte Frucht des geschlechtlichen Lebens der Menschheit" wäre — aber das scheint nicht Hofm.'s Sinn, da er bekennt, dass die Bewegung vom ewigen Gotte zu der zeitlichen Welt durch den hindurchgegangen sei, den Johannes als das persönliche Wort Gottes an die Menschen λόγος nenne, und da er die Berechtigung anerkennt, das vorweltliche Dasein des Menschgewordenen sich in einer seinem zeitlichen Sohnverhältniss entsprechenden Weise zu denken (II, 7. 8.). Indess macht uns immer die schroff festgehaltene Behauptung, dass der N. Sohn Gottes den Menschensohn nur nach seinem göttlichen Ursprung innerhalb der Zeit bezeichne, und dass Christus nur, weil υἱὸς ϑεοῦ in diesem Sinne, auch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου (d. h. Erfüller der Geschichte der Menschheit) sei (II, 23), sehr bedenklich.

Die Vorstellung, dass Jesus nach seiner menschlichen Natur von Gott im eigentlichen Sinne gezeugt sei, ist längst an den Socinianern und Arminianern als eine falsche und zu falschen Folgerungen führende abgewiesen worden. Auf Grund dessen, dass die Schrift das Eintreten Christi in's Fleisch wohl als ein Geborenwerden, nicht aber als ein Gezeugtwerden bezeichnet, im Gegentheil Christum nach seiner Menschheit so schlechthin ἀπάτωρ nennt, als er nach seiner Gottheit ἀμήτωρ ist (Hebr. 7, 3), behaupten unsere Dogmatiker, dass der N. υἱὸς τοῦ ϑεοῦ stets die vorweltliche Daseinsweise des Menschgewordenen bezeichnet und dem Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur nicht *naturaliter*, sondern nur *personaliter* d. h. nur insofern zukommt, als diese kraft der persönlichen Vereinigung an dem Verhältniss des ewigen Sohnes Gottes theilnimmt. Uebereinstimmig mit der alten Kirche halten sie fest, dass der Act der Entstehung der menschlichen Natur

Christi keine Zeugung aus der Substanz des h. Geistes oder durch diesen aus der Substanz Gottes des Vaters, sondern wie die Urschöpfung des Menschen eine durch den Geist vermittelte, *mit* Hinzunahme eines schon vorhandenen Substrats (dort von der Erde, hier aus Maria) vollzogene Schöpfung ist. Die naturphilosophische Idee eines in der Zeit von Gott gewirkten oder gezeugten Gottes war ihnen nicht so hoch und so tief, dass sie in ihrem geistlich nüchternen Sinne nicht die Ikarusflügel und unheimlichen Tiefen dieses theogonischen Processes erkannt hätten.

Schon Augustin und Alcuin erklären sich gegen die Annahme, dass der h. Geist der Vater Christi sei. Nicht *σπερματικῶς*, sagt *Johannes Damascenus*, ist der h. Geist über Maria gekommen, sondern *δημιουργικῶς*. Als Socin, Smalcius und Curcelläus, um der ewigen consubstantialen Gottheit des Sohnes zu entgehen, jene Gottes unwürdige Ansicht wiederholten, dass der h. Geist bei der Empfängniss Christi die Stelle des Mannes vertreten habe, erhoben sich unsere Dogmatiker einmüthig, und *Quenstedt* behandelt in seinem *Systema* umständlich die These: *Deus nequaquam vices Patris supplevit aut sustinuit in generatione temporali Christi, nec id praestitit et adjecit, quod pater terrenus in procreatione filiorum praestare aut adjicere solet, nec filius Dei vocatur ob conceptionem e Spiritu S.* *) Seine Beweise gelten auch gegen Hofm., obschon dieser die dort bekämpfte Ansicht nicht in dem Sinne zu der seinigen gemacht hat, dass der h. Geist durch Mischung eines ge-

*) t. II col. 570—572. vgl. die Beantwortung der Frage *estne propositio illa: Christus secundum humanam naturam est filius Dei naturalis, vera?* bei *Hollaz, Examen* p. 687 ss. (Antwort: *filius Dei naturalis non per se, immediate et formaliter, sed per unionis personalis gratiam adeoque mediate et communicative*).

schöpflichen himmlischen Samens mit dem menschlichen der Vater Christi sei, sondern in dem Sinne, dass Gott, indem er durch den Geist einen Sohn zeugte, dem endlichen Stoff aus Maria das Bild seines Wesens eingeprägt und ihn so zur Gottheit erhoben hat.

Die für die Ansicht, dass Christus nach seiner menschlichen Natur der Sohn Gottes sei, anführbare Stelle Lc. 1, 35. erklärt Quenstedt einfach und richtig so, dass der von Maria geborene Gottmensch Sohn Gottes heisst und ist kraft der persönlichen Vereinigung seiner sohnschaftlichen Gottheit mit der theilnahmsweise in dasselbe Verhältniss eingetretenen Menschheit. Gegen den Beweis aus Mt. 1, 18. *ἐκ πνεύματος ἁγίου* wird mit Basilius und Ambrosius bemerkt, dass *ἐκ* hier nicht materiell, sondern causal zu fassen sei *), und darauf

*) Die Stelle Ps. 2, 7. (wo den alten Dogmatikern das Heute das ewige Nun ist) kann Hofm. nicht für sich anführen, da er hier selbst die Zeugung von der Einsetzung in die königliche Würde versteht (I, 160). Nach neutest. Deutung ist das Heute das *σήμερον* des N. B. mit den beiden hervorragenden Punkten der Auferstehung (Act. 13, 33.), seit welcher Christus ist *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* (Röm. 1, 4), und des Hervortretens Christi als des Völkerhirten, welches unter dem Bilde einer Neugeburt aus der Gemeinde dargestellt wird (Apok. 12, 5). Der N. *μονογενής* geht überall auf die ewig-einzige Sohnschaft; ebenso *πρωτότοκος* Col. 1, 15., wo es offenbar die Praexistenz des Sohnes vor aller Schöpfung bezeichnet (s. *Huther*), viell. auch Hebr. 1, 6. Dagegen ist *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Col. 1. 18. Ap. 1, 5. vgl. Röm. 8, 29. dem „Heute habe ich dich gezeuget“ (vgl. בכור Ps. 89, 28) analog. Mag also immerhin das Geborenwerden aus Maria eine Zeugung durch Gott als Correlat zu fordern scheinen — die Schrift bedient sich nicht dieses Ausdrucks (auch nicht Mt. 1, 18., wo Hofm. II, 40. gern *γέννησις* statt *γένεσις* lesen möchte), gewiss weil er in seinem hier nächstliegenden Sinne nicht der sachgemässe ist. Vielmehr erinnert Lc. 1, 35. an den Geist über den Wassern Gen. 1, 1. und 1 Cor. 1, 45. wird das Werden des zweiten Adam mit dem des ersten in Parallele gestellt.

aufmerksam gemacht, dass die Empfängniss Christi der ungetheilte Act der dreieinigen Gottheit sei, der N. υἱὸς τοῦ θεοῦ also Christum als Sohn der Dreieinigkeit bezeichnen müsse, was widersinnig ist.

Es fehlt nicht viel, so hat *Hofm.* die kirchliche Lehre von der Trinität und der Person Christi an die verführerischen Dogmen einer pantheistischen Naturphilosophie verloren, wie sie *Schleier-*

Steht es somit einestheils fest, dass die Schrift von einer vorweltlichen Zeugung des Menschgewordenen weiss, anderentheils dass sie die Menschwerdung selbst nicht als Zeugung anschaut, so wird die alte Dogmatik darin Recht behalten, dass υἱὸς τ. θ. den historischen Christus kraft der *unio* bezeichne und dass das Verhältniss Gottes als Vaters zu Jesu Christo, wie es sich in der Zeit entfaltet hat, das kraft der *unio* sich zeitweise manifestirende ewige Verhältniss zur Grundlage hat. Nur in diesem Sinne ist die Ansicht berechtigt, dass υἱὸς τ. θ. überall N. der ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit Christi sei (*Nitzsch*, System § 83; *Frommann*, Johann. Lehrbegr. S. 417) — denn die Prädicate des vorweltlichen Daseins des Logos werden, weil eben dieses aus der Ewigkeit in die Zeit und in die Geschichte eingetreten ist, auf Grund der Realität der *unio* auch sonst häufig von der Persönlichkeit des Menschgewordenen ausgesagt (z. B. Joh. 3, 13. ὁ ὢν; Phil. 2, 6. ὑπάρχων; Col. 1, 12—18), so dass daraus mit *Huther* zu Col. S. 53. kein Schluss gegen die Beziehung des υἱὸς τ. θ. auf das trinitarische Verhältniss gezogen werden kann — nicht in dem Sinne, dass Christus nicht blos metaphysisch, sondern auch physisch d. h. in der genealogischen Bestimmtheit seiner menschlichen Erscheinung υἱὸς τ. θ. sei (*Beck*, System S. 459), als was er nur nach Beseitigung der Vorstellung einer emanenten Trinität und aller eigentlichen Zeugung als unmittelbare Creatur Gottes betrachtet kann; geschweige in dem Sinne, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur so heisse, eine Meinung, die wir weder in der Fassung *Schwenckfelds* noch *Hofmanns*, weil in beiden Fällen die wahre Menschheit Christi als eine creatürliche und wesentlich endliche gefährdet wird, noch in der Fassung des pantheistischen Monophysitismus *Schleiermachers* gelten lassen können.

macher *) der Theologie in's Haus gebracht hat, und die von der Kirche unter der Gnadenleitung des h. Geistes gewonnene Erkenntniss und wahrhaft katholische Ausprägung beider Dogmen ist für ihn, wie leider in unserem selbstisch zersplitternden Zeitalter für Viele, auch für die neueste positive Philosophie **), vergeblich. Wie wir ihn gleich Anfangs das Vorhandensein eines geschöpflichen Geistes im Menschen läugnen sahen, um

---

*) *Dorner*, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Chr. (1. Ausg.) S. 487 ff. Möchte dieser tiefdenkende Forscher in der 2. Ausg. seines einflussreichen Werkes das Charakteristische aller neuern Christologie, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben (S. 340), als den ihr als falscher Gnosis charakteristischen Irrweg nachweisen und in dem ewigen Dualismus des Unendlichen und Endlichen als zweier zwar nicht unvermittelbarer, aber in Ewigkeit nicht aufzuhebender Gegensätze die Schranke anerkennen, über welche die Kirche nie hinaus mochte und auch jetzt nicht hinaus mag, weil jenseits derselben die *βάϑη τοῦ Σατανᾶ* liegen, aus denen in allen Zeiten, bes. auch in der unsrigen, die kräftigsten Irrthümer zur Verführung, wo möglich, auch der Auserwählten emporgestiegen sind.

**) Dass Jesus nicht der Sohn des h. Geistes sei und das *ἐκ* Mt. 1, 18. nicht *sensu materiali*, sondern *potentiali* zu fassen sei, dass der Sohn Gottes als solcher ein vorweltliches Dasein hat und *υἱὸς τ. ανϑρώπου* ihn nach der Seite seiner Erniedrigung bezeichnet, das sind auch Behauptungen *Schellings*, aber doch nur Wahrheitselemente in seinem naturphilosophisch-gnostischen Systeme, nach welchem die drei Potenzen sich erst durch den Erlösungsprozess hindurch (vermöge einer durch den Fall des Menschen sollicitirten zweiten Spannung) zu persönlichen vollenden und der Sohn nicht der im Vater vor der Schöpfung seiende, sondern erst mit der Schöpfung als zweite Potenz (noch nicht Person) aus ihm herausgesetzte ist, so dass wohl vor einer vorweltlichen, nicht aber ewigen Zeugung die Rede sein kann. So ist auch unter Schellings Führung der Sonnenwagen des katholisch-kirchlichen Bekenntnisses in Brand gerathen und uns bleibt nur der Wunsch, in dem System des grossen und genialen Denkers mehr als *phaëtonteae ruinae* zu erblicken.

den Menschen zum Triebrad des in der Schöpfung waltenden absoluten Geistes zu machen, so finden wir ihn hier wie dort zwar noch nicht in den Schlingen des Pantheismus, eines Pantheismus unter der Kategorie des Geistes *), aber doch auf dem geraden Wege zu einem solchen. Er legt uns einen Thatbeweis ab, wie wahr der Ausspruch *Anton Günthers* **) ist, dass es sich in unserer Zeit vor allem um eine Ehrenrettung der creatürlich-menschlichen Elemente in dem grossen Erlösungswerke des Gottmenschen Christus Jesus handelt, bevor sich ein gewichtiges Wort über seine Gottheit reden lässt. Denn „während der Rationalismus die Gottheit Christi geläugnet hat, erhebt die Zeitphilosophie seine Menschheit über Gebühr, indem sie nicht wissen will, dass die Menschennatur in Christus bei all' ihrer Reinheit doch nur **baare Creatur** war."

* *

Anfang und Mitte der Geschichte können nicht begriffen werden, ohne ihr Ende zu wissen. Wenn nun nach Hofmann's grossartiger, aus der Tiefe der Wahrheit gewonnener Anschauung die Selbstdarstellung Christi in der Welt der wesentliche Inhalt aller Geschichte ist, nämlich erstens seine Vorausdarstellung im Leben unserer Natur, zweitens seine Erscheinung im Fleische und Verklärung desselben, drittens die Darstellung seiner verklärten Natur im persönlichen Leben des Christen (I, 40): so werden wir zunächst auf dieses die Geschichte zur Vollendung ihrer selbst bringende Dritte unser Auge richten. Fast kann es als ungerecht erscheinen, wenn wir auch hier einen Gegenstand des

---

*) *Staudenmaier*, Geist der Offenbarung S. 146.

**) Vorschule II S. XI. 170. *Improbamus* (sprach der Convent zu Schmalkalden 1537 aus) *Schwenckfeldii delirium et dicimus, humanam naturam in Christo et esse et manere creaturam.*

Widerspruchs fixiren. Denn was Hofm. an vielen Stellen seines Werkes über die durch die Verklärung des Herrn erworbene Verklärung seiner Gemeinde, über die Verklärung des Natürlichen an ihr und ausser ihr, über ihre einstige offenbare Herrlichkeit diesseits, welche ihren Uebergang aus der zeitlichen Gestalt in die ewige bildet, über die mit der Offenbarung der Gemeinde Jesu Christi in der Herrlichkeit zugleich zu erwartende Wiederherstellung Israels und Verherrlichung des Landes der Verheissung mit einer durch die Wahrheit selbst gegebenen Schöne ausspricht, das ist fürwahr aller Anerkennung würdig, ja zum Danke gegen den Herrn verpflichtend, der ihn ersehen hat, dem, was *Bengel* und *Crusius* erst noch von ferne schauten und mit schwerer Zunge aussagten, die geheimen Gänge der Heilsgeschichte hindurch näher zu kommen, es tiefer zu erkennen und lebendiger darzustellen. Aber dieses auf den Grund des Heils gebaute Gold, Silber und Edelgestein wird in dem Werke Hofm.'s jeder, der die Erscheinung des Herrn lieb hat, leicht selbst auffinden; uns liegt vor allem daran, den durch Hofm. ermöglichten Erkenntnissfortschritt dadurch zu fördern, dass wir denselben hie und da aus den falschen Bahnen, in die er gerathen möchte, in das Strombett weisen, das er von Anfang der Kirche an gehabt hat. So gilt es also auch jetzt nicht die Wiederholung solcher Wahrheiten, die bei Hofm. einen an Festigkeit und Schönheit kaum zu übertreffenden Ausdruck gefunden haben, sondern die Abweisung eines Irrthums.

Gezeugt von Gott — so lehrt Hofm. — ist Jesus auch in der Gestalt seines zeitanfänglichen menschlichen Lebens eine ewige Persönlichkeit, ein Mensch, der eben in seiner Natur sich als Sohn Gottes erkennen musste. Eine besondere Mischung von Kräften und Mischung des Blutes, welche so ist, aber auch anders sein könnte, ein bestimmtes

Temperament oder Mass menschlichen Vermögens würde sein Sohnesverhältniss zu Gott auf unmögliche Weise binden und einschränken. Aber damit, dass er von diesem Weibe dieses Volks und dieser Zeit und dieses Landes geboren war, kam *ihm* doch eine Besonderheit zu, welche seiner Natur eine gewisse Artung gab, während seine Persönlichkeit nichts Individuell-Eigenthümliches an sich hatte, ausser ihre Ewigkeit und Göttlichkeit. Da jedoch Jesu jene Besonderheit nicht vermöge der Zeugung, sondern vermöge der Geburt zukam, so ist sie in der Verklärung seiner menschlichen Natur verschwunden, und wird also auch bei allen denen verschwinden, welche in das Bild des erstgeborenen Sohnes Gottes verklärt werden (I, 34 f.).

Die Verschiedenheiten des Natürlichen, welches die Christen an sich haben, mussten als Mittel dienen, den verschiedenen Bedürfnissen der Gemeinde im Ganzen, wie im Einzelnen zu ihrer Förderung zu genügen. Ist aber die Vollendung erfolgt, so bedarf es jener Verschiedenheiten nicht mehr, sondern die Gleichheit der Personen bringt auch Gleichheit ihres Natürlichen mit sich. Dasselbe gilt aber dann auch für die Verschiedenheiten des Natürlichen ausserhalb der Gemeinde, indem es nicht mehr mancherlei Anwendung desselben geben kann, sondern nur immer die gleiche, nämlich nur Kundgebung des immer gleichen und überall gleichen Verhältnisses zu Gott mittelst desselben. Blos drei Abstufungen des Natürlichen bleiben übrig, wie es Christus an sich hat, wie es an sich haben, die Christi geworden sind, und wie es die Gemeinde Christi an sich hat, also die verklärte Körperlichkeit des Erlösers, der Erlösten und der Gemeinde: denn die Welt ausser den Menschen ist nun zum Leibe der Gemeinde geworden, mittelst dessen sie ihr gemeinsames Leben

bethätigt, nachdem der verklärte Leib Christi dazu gedient hat, die Erlöseten zu einer Gemeinde zu machen (II, 285).

Die Erscheinbarkeit, die μορφὴ unseres Leibes wird gleich sein der des Leibes Christi; wir werden statt eines σῶμα ψυχικὸν ein σῶμα πνευματικὸν haben. Ein σῶμα ψυχικὸν ist ein Leib, dessen Art bestimmt wird durch die ihm einwohnende Seele, der also lebendig ist nach Massgabe der belebenden Kraft, welche der Seele zukommt. Nun ist aber die Seele nur ein Einzelleben, Geist dagegen das in der Schöpfung waltende Leben schlechthin, so dass also ein Leib, dessen Art bestimmt wird durch den ihn lebendig machenden Geist, vor einem seelischen Leibe den Vorzug unbedingter Freiheit für jede Bewegung haben wird. Ein solcher Leib macht rücksichtlich des Naturlebens ganz eben so zum Sohne Gottes, wie es der dem Geiste durch Selbstbestimmung zu eigen Gewordene, der Wiedergeborene, rücksichtlich seines Personlebens schon jetzt im Leibe des vergänglichen Fleisches ist. Kann von jener Zukunft der Apostel sagen, dass wir dann Ihm gleich sein werden, so liegt hierin, obwohl es nirgend ausdrücklich gelehrt wird, dass keine Unterschiede mehr bestehen unter den zu derselben Vollendung geführten Heiligen Gottes. Denn diese Unterschiede dienen nur, wie es Eph. 4, 12. heisst, zur Vollbereitung der Heiligen, bis die Gemeinde ein ἀνὴρ τέλειος geworden ist. Wenn wir schauen, was wir jetzt hoffen und glauben, wenn Liebe ganz und allein unsers Lebens Fülle ist, dann haben die Stufen der Erkenntniss, die Geschichte der Weissagung und alle die besonderen Gnadengaben und Berufsthätigkeiten ein Ende (II, 289 f.).

Nachdem Hofm. von vornherein die Individualität der menschlichen Natur als eine unfreie von der menschlichen Persönlichkeit als einer freien getrennt und als eine dieser

gesetzte Schranke betrachtet hat, war es vorauszusehen, dass die Aufhebung der unfreien Individualität in die freie, zur vollen Herrschaft gelangte Persönlichkeit ihm mit der Vollendung des Heilswerks zusammenfallen müsse. Dreierlei hat Hofm. nicht *von einander* unterschieden: **1)** das Individuelle, welches durch die Persönlichkeit des Menschen an sich und durch die generische Stufenordnung alles Geschöpflichen gegeben ist; welches durch die Schöpfung gesetzt ist, durch die Zeugung vermittelt und durch die Freithätigkeit des Menschen selbst von innen entfaltet oder auch von aussen angeeignet wird; **2)** das Individuelle, welches, abgesehen von der Sünde, dem gegenwärtigen System der Dinge nach göttlicher Ordnung zu dienen bestimmt ist, alle die rein geistigen sowohl, als geistleiblichen Thätigkeits- und Zustandsformen, die nach der Schrift (welche allein hier den Ausschlag geben kann) zugleich mit dem Diesseits ihre Endschaft erreichen; **3)** das Individuelle, welches dem Menschen in Folge der Sünde und des durch die Sünde in die Welt eingedrungenen Todes anhaftet, welches durch die Erlösung aufgehoben wird, ja dessen Aufhebung ihr eigentlicher Zweck ist. Vor allen die Nichtunterscheidung dieses dreifachen Individuellen macht sich in ihren Endergebnissen in Hofm.'s Lehre vom Stande der Vollendung geltend.

Zuerst in Betracht des Standes der Verklärung Christi selbst. Der Erlöser hat das menschliche Wesen zwar ohne Sünde, also auch ohne den innewirkenden Keim des Todes, aber doch mit den durch die Süude herbeigeführten natürlichen Schwachheiten angenommen, diese Annahme heischte sein organischer Zusammenhang mit dem Geschlechte und das Werk der Genugthuung; die Entwickelung des Menschen, die durch den Fall eine Entwickelung zum Tode geworden ist, sollte sich in ihm für die ganze Menschheit zu einer den Tod in den Sieg verschlingenden Entwickelung zum Leben vollenden.

Wer wollte läugnen, dass jetzt jene Gestalt des sündigen Fleisches in die von seiner Auferweckung bis zur Auffahrt immer offenbarer gewordenen Herrlichkeit aufgehoben ist? Ich war todt, sagt er (Apok. 1, 18), aber siehe ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes.

Ebensowenig widersprechen wir Hofm. darin, dass alle durch die Zeit- und Orts- und Volks-Verhältnisse, in welche der Herr als Heilserwerber hineingeboren ward, gezogene Schranken an dem Verklärten verschwunden sind. Er war unter das Gesetz gethan — durch das vollendete Erlösungswerk ist er das Ende des Gesetzes auf ewig. Als Israelit ist er geboren — nun die Tage seines Fleisches vorüber sind, thront er über Israel nicht nur, sondern über die Menschheit und allem Geschaffenen, der aus Zion angebrochene schöne Glanz Gottes umfasst Himmel und Erde.

Aber in dem ewigen Gedächtniss der heilsgeschichtlichen Verhältnisse, in welche der Herr eingegangen ist und die er durchlebt hat, liegt doch ein unvertilgbar individualisirendes Moment. Denn hat auch der Verklärte die Wundenmahle nicht mehr, welche der Auferstandene als Beweis der Wahrheit und Dieselbigkeit seines Leibes noch hatte*), so ist er doch in Ewigkeit das Lamm, das erwürgt ist von Anfang, und dessen Blut in das Allerheiligste des Himmels eingebracht ist. Hat er auch einen Namen, den Niemand kennt, denn er selbst (Apok. 19, 12), so ist es doch Jesus, der Sohn Maria's, an den unser aller Gebete sich richten und den die Vollendeten in dem erkennen, der auf dem Thron der Majestät sitzet. Geschieht es auch mit Rückblick auf die Vergangenheit, immer-

*) So gegen die sonst gangbare Ansicht *Egid. Hunnius* (*de persona Christi*) und *Theod. Krüger* (*Theol. Moralis* p. 1131).

hin wird er doch auch vom Himmel noch gepriesen als der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids (Apok. 5, 5).

Aber noch mehr als das. Zwar ist Christus, nachdem er als *Individuum* in den Organismus der gefallenen Menschheit eingegangen, jetzt das erhöhete Haupt der erlösten. Liegt aber nicht ein ewig individualisirendes Moment darin, dass er als anderer Adam, als zweiter Gattungsmensch sich zu dem erlösten Geschlecht ebenso verhält, wie der erste Adam zu dem von ihm stammenden gefallenen? Ferner: die menschliche Natur Christi ist durch die Erhöhung in die Herrlichkeits-Gemeinschaft seiner ewig-einzigen Persönlichkeit und überhaupt der dreieinigen Gottheit aufgenommen. Aber diese Aufnahme und die damit verbundene Entschränkung ist doch keine Verwandlung. Das Endliche bleibt endlich, das Menschliche menschlich, es ist nur (mag dies immerhin ein überschwengliches Geheimniss sein) im Mitbesitz der Eigenschaften des Unendlichen, weil mit diesem persönlich oder organisch vereinigt. Damit ist aber auch ausgesprochen, dass der Herr die individuelle Bedingtheit, welche die nothwendige Folge der Endlichkeit, alles das Individuelle, was der menschlichen Natur wesentlich ist und ihm vor allen andern Menschen eigenthümlich war (wohin die Gestaltung seines Körpers gehört), nicht abgelegt, sondern nur zum klaren Spiegel seiner unendlichen Gottheit, zum gleichsam durchgötteten Organ erhoben hat. Mag alle Philosophie hieran zu Schanden werden, so lehrt die Schrift und aus ihr gegen Schwenckfeld und seine Genossen die Kirche. Die Leiblichkeit des Herrn ist und bleibt endlich und hat doch Theil am Unendlichen. Sie ist und bleibt materiell, und doch ist sie allgegenwärtig, was wir oben S. 55. als die unausforschlich höchste Erhebung der Materie bezeichneten. Er hat Fleisch und Bein, und doch ist sein Leib ein

pneumatischer d. h. ein durch das Medium seines creatürlichen Geistes vom Geiste Gottes durchwalteter. Ist das alles richtig, so werden wir uns auch die ewige Menschheit des Gottmenschen nicht ohne alles andere Individuelle, als nur das seiner Ewigkeit und Göttlichkeit denken können. Vielmehr ist es seine ausgeprägteste Individualität, dass seine menschliche Natur, das Sichtbare an ihr und das Unsichtbare, die vollkommene, in Freiheit vollendete Darstellung der göttlichen Idee und das unendlich erhabene Urbild des ganzen erlösten Geschlechts ist, insofern die Gottmenschheit für dieses ein unerreichbares Ziel und überhaupt nicht sein Ziel ist. Von der ewigen freien Persönlichkeit des Gottmenschen ist eine ewige, allerdings gleicherweise freie Individualität unzertrennbar.

Die Consequenzen, in die Hofm. von der Voraussetzung aus hineingeräth, dass alle Individualität an dem Verklärten verschwunden sei, beweisen dass sie nur Wahrheitselemente enthält, nicht Wahrheit ist. Weil der Mensch nach Hofm. nur in Voraussicht der Sünde zum Geschlechtswesen gemacht ist, so läugnet er auf Grund der Stelle 1 Cor. 6, 13. die Wiederherstellung der κοιλία am Menschen der Auferstehung (I, 66) und folgerecht auch wie die Geschlechtsunterschiede der Auferstandenen*), so die Männlichkeit des verklärten Sohnes Gottes (II, 249). Wir freuten uns II, 186. ein schönes Bekenntniss

---

*) *Phil. Nicolai*, der unvergleichlich liebliche Schilderer des Jenseits in seinem Freudenspiegel des ewigen Lebens (1617) sagt zwar S. 278: „Wann Christus, der Richter alles Fleisches, durch die letzte Posaune alle Todten erwecken wird, da wird das Wesen dieser Welt vergehen, das natürliche Leben aufhören, Lehramt, Regiment, Ehestand und das ganze Hauswesen abgeschafft, und ein neu himmlisch, geistlich und engelisch Leben angehen," aber ebenso S. 265: „Doch wird der Unterschied Mannes und Weibes bleiben, was ein Mensch geschaffen ist, das soll er bleiben, Gott wird sein Geschöpf nicht ändern."

der Allgegenwart Christi nach seiner Menschheit zu finden. „Dabei bleibt der Unterschied bestehen zwischen Gottes Allgegenwart und der Allgegenwart von Jesu Leiblichkeit, welcher daraus folgt, dass Gott ewig ist und diese Leiblichkeit zeitlichen *Anfang* genommen hat. Gott nämlich ist die Allgegenwärtigkeit ursprünglich, der Menschennatur Jesu ist sie dagegen nur eigen für den Zweck seines Werkes, also nur innerhalb des Raumes und hier nach Massgabe des Bedürfnisses.“ Aber wie vermag Hofm. selbst auch diese nicht wesensnothwendige, sondern machtfreie Allgegenwärtigkeit zu behaupten? Er fügt hinzu: „Ob sich eine solche Leiblichkeit denken lasse, das ist dieselbe Frage, wie ob sich ein Ausgang der Geschichte aller Körperlichkeit überhaupt anders, denn als Vernichtung derselben denken lasse.“ So, allein so lässt es sich festhalten, dass an dem Verklärten nichts Individuelles sei, als seine Gottheit!

Ebensowenig können wir mit Hofm. darin übereinstimmen, dass alle individuellen Unterschiede (nicht blos die mit der Sünde ursächlich verknüpften oder die dem diesseitigen Leben dienenden Mt. 22, 30.) dann aufhören werden, wann Seele und Leib, Personleben und Naturleben der Vollendeten gleicherweise dem göttlichen Geiste zu eigen geworden sein wird. Allerdings wird unter den Vollendeten eine relative Identität bestehen, nämlich eine solche, wie sie unter den Individuen einer Gattung besteht; die bewusste, freie, lebendige Einheit mit Gott oder die Seligkeit in Gott — das ist die *differentia generica*, die allen gemeinsam sein wird. Aber auch dann, wann der lebendigmachende Geist das einzige Agens der seligen Geister (Hebr. 12, 23) oder Wiedererstandenen sein wird, auch dann noch werden seine Strahlenbrechungen unaussprechlich mannigfaltige sein. Nicht ein ewiges Einerlei wird

das Jenseits darstellen, weder die jenseitigen Räume mit allem Heiligen und Herrlichen, was sie füllt, noch die Seligen in ihnen, denn unerschöpflich ist der Reichthum Gottes, der sich ihnen aufthut, und soviel ihrer sind, um so vielmal anders ist ihre durch die Schöpfung gesetzte oder auch auf Grund dieser durch die Wiedergeburt gewonnene, von ihrer Persönlichkeit unzertrennliche Individualität, in welcher die Herrlichkeit der dreieinigen Gottheit sich spiegeln wird mit aufgedecktem Angesicht.*) Hofm. gesteht selbst (II, 290), dass die Schrift ein solches Aufhören der Unterschiede, wie er behauptet, nicht ausdrücklich lehrt. In der That setzt alles, was die Schrift von der Ewigkeit (Himmel und Hölle) sagt, ein Fortbestehen derselben voraus. Sie drängt uns auf die Annahme verschiedener Grade wie der Verdammniss, so auch der Seligkeit oder doch der damit verbundenen Gnadenbelohnungen hin; wer da kärglich säet, der wird auch kärglich ernten und wer da säet im Segen, der wird auch ernten in Segen. Und wenn auch 1 Cor. 15, 41. 42. keine gradweise mannigfaltige Herrlichkeit der Leiber der Auferstandenen besagt, wenn auch Apok. 20, 12. für ein Fortbestehen von Unterschieden nicht beweisend wäre, wenn auch die den Aposteln durch den Herrn Mt. 19, 28. verheissene Auszeichnung nur bis an die Schwelle der Ewigkeit reicht, so werden wir doch dadurch, dass die Apokalypse den Unterschied Israels und der Völker, der zwölf

*) Die liebliche Verbildlichung bei *Mayfart* (nach August. u. Hieron.), in dessen Himml. Jerusalem (1664) S. 147., hat also Grund der Wahrheit: „In den Märtyrern wird sein die Klarheit wie ein Purpur nach der Farbe der Rosen, ohne Neid der Jungfrauen; in den Jungfrauen wie ein Schnee nach der Farbe der Lilien, ohne Neid der Märtyrer. In den Lehrern wird sein die Klarheit wie ein Glanz nach der Art der Sterne, ohne Neid der andern Auserwählten; in den Auserwählten wie ein grüner Zweig nach der Art der Palmen, ohne Neid der Lehrer.“

Stämme, der Apostel in ihren diesen entsprechenden Charakteren bis in das Jenseits hinein festhält, wenn wir auch noch so viel nach Hofm.'s Weise auf die Rechnung alttestamentlichen israelitischen Ausdrucks brächten (I, 59), gerade zum Gegentheil dessen berechtigt, was Hofm. hier im schroffsten Widerspruch zu *Bengel*, *Roos* und *Crusius* behauptet. Die nationale Unterschiedenheit Israels erstreckt sich nach allen dreien zwar nicht als fortbestehendes Volksthum, aber doch als unauslöschliche Rückerinnerung an ein bestandenes bis in die Ewigkeit*). „Kein menschliches Angesicht — sagt *Roos***) — ist dem andern vollkommen gleich: so auch kein erschaffener Geist dem andern, er habe nun entweder nur die erste oder auch *die* andere Schöpfung in Christo erfahren. Das neue Jerusalem hat zwölf Edelsteine zum Grunde, und auf jedem Edelsteine steht der Name eines Apostels. Gleichwie nun die Edelsteine unter sich eine Verschiedenheit haben, so sind auch die Apostel nach dem wohlgefälligen Willen Gottes bei aller Einigkeit im Geist ewiglich unterschieden.“ Die Engelgleichheit (Mt. 12, 30) der Seligen fordert kein Verschwinden des Individuellen; denn auch die Engel haben ihre Ordnungen und Grade, auch unter ihnen giebt es Unterschiede der Gattungen sowohl als der Individuen. Das entwickelte persönliche Leben im Geiste, der vom Mittelpunkte des Wesens der Seligen auch ihre Leiber durchdringen wird, fordert es nicht; denn stellt das Reich der vernunftlosen Schöpfung, deren Leben von dem Einen göttlichen Geiste getragen wird, die höchste Mannigfaltigkeit dar, warum nicht auch das Reich der Geister, nachdem es dem göttlichen Geiste zu eigen geworden ist? Hofm.'s Lehre

*) S. *Bengel*, zu Apok. 22, 2. Einl. in d. Offenb. § 28. *Crusius*, Hypomn. I p. 168 s.

**) Von der Verschiedenheit u. Einigkeit der Kinder Gottes § 3.

streift an den theosophischen Pantheismus, doch entgeht er ihm noch durch das Festhalten eines ewigen Personseins. Aber sein unterschiedloses Jenseits ist ein schwindelerregendes Einerlei, in welches uns nach Auflösung des Individuellen auch alles Persönliche verschwimmt, und wir befinden uns nicht weit von dem Ziele, welches die moderne Philosophie dem Geiste setzt, seine ohne Individualität nun einmal nicht denkbare Persönlichkeit an die allseitige, die absolute Idee reflektirende sogenannte Subjektivität aufzugeben.*)

Auch in Hofm.'s Unterscheidung des σῶμα ψυχικὸν und πνευματικὸν, nach welcher die Art jenes durch die ihm einwohnende Seele, die Art dieses durch den Geist als das in der Schöpfung waltende Leben schlechthin bestimmt sein soll, bleibt mir Manches dunkel, nicht weniger als in *Beck's* Auffassung, nach welcher einst Geistigkeit nach innen und aussen das ganze Personleben des Menschen bilden soll, so dass der Mensch, während er diesseits nicht selber Geist ist, sondern nur hat, Seele aber ist, jenseits Geist sein und Seele nur haben soll **). Die Dunkelheit dort kommt daher, dass Hofm. neben dem absoluten Geist keinen creatürlichen anerkennt, die Dunkelheit hier, dass Beck Seele und Geist zwar in ihrer Geschöpflichkeit belässt, aber als ineinandergewobene Substanzen betrachtet.

So wie der Leib Christi wieder lebendig geworden ist kraft des ihm einwohnenden πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4., so werden die Leiber der Gläubigen lebendig werden kraft des ihnen einwohnenden Geistes Gottes Röm. 8, 11. Wie das Fleisch Christi erst sein πνεῦμα verhüllte und dann durch

---

*) *Justi*, Der Unterschied der Persönlichkeit und der Subjektivität 1844.

**) Seelenlehre S. 43.

dieses verklärt ward, so wird der Geist dereinst auch die Leiber der Vollendeten durchwalten, so dass sie dem σῶμα τῆς δόξης Christi σύμμορφα werden Phil. 3, 21 und so die schon hienieden erfahrne Verwandlung in des Herrn Bild *2 Cor. 3*, 18. ihre Vollendung nach aussen erreicht. Der erste Mensch sollte Herr der Materie werden; der gefallene Mensch ist Knecht der Materie geworden; der unter der Gnade stehende Mensch ist Herr der Materie, aber der ihm noch widerstreitenden; der verherrlichte Mensch ist Herr der Materie, der völlig überwundenen. Denn die Erlösung hat das natürliche Ich des Menschen freigemacht von der Knechtschaft der Natur und zum freien Selbst erhoben *).

Aber so wie Christi Leiblichkeit verklärt wird durch den vollkommen offenbar werdenden Zusammenschluss seines creatürlichen Geistes mit seinem göttlichen Wesen und in ihm mit dem Vater und h. Geiste: so ist der Leib der Vollendeten πνευματικὸν nicht durch den Geist Gottes schlechthin, sondern dadurch dass dieser vom creatürlichen Geiste des Menschen aus sein ganzes Wesen durchwaltet. Und da die Erlösung die ursprüngliche Natur des Menschen nicht alterirt, sondern herstellt und von der ihr verliehenen idealen Anlage aus zur zur wirklichen Darstellung der göttlichen Idee erhebt: so wird auch in der seligen Ewigkeit keine andere Substanz Trägerin des menschlichen Personlebens sein können, als die es nach der schöpferischen Einrichtung Gottes von Anfang war. Nenne man sie Seele oder Geist: welche es war, die wird es bleiben.

Ist also das σῶμα πνευματικὸν der geistig entschränkte Leib im Gegensatz zum ψυχικὸν als dem seelisch

---

*) *Nitzsch*, System S. 204. *Billroth*, Religionsphil. S. 77 ff. *Staudenmaier*, Geist der Offenb. S. 144 ff. *Stapf*, Christliche Moral Bd. 1. S. 32 f.

beschränkten, so ist es doch immer die menschliche Seele oder der menschliche Geist, der durch die Sünde der Beschränkung durch die Macht der Natur erlegen ist und dort durch den das Heilswerk zu Ende führenden Geist aller Hemmniss der Natur enthoben sein wird, und diess ohne dass sein Einzelleben in das Allleben aufgeht, ohne dass die schöpferisch gesetzte Umschriebenheit in eine absolute Identität mit allen andern Heiligen Gottes verschwemmt wird. Vielmehr wird jenseits der innere Mensch auch äusserlich (Col. 2, 3. 4.); der innere Mensch aber hat keinen anderen Mittelpunkt des Selbstbewusstseins als der natürliche, es ist der Mensch selbst, insofern er durch die Wirkung des h. Geistes der sündigen Natur entnommen ist und wider sie streitet und durch den Tod hindurch zum Siege gelangt.

In dem erstgeschaffenen Menschen war in und mit dem Naturleben das Geistesleben nur als principale Anlage gegeben und deshalb ist er vorerst nur ψυχὴ ζῶσα; in den Wiedergeborenen ist das Geistesleben d. h. das Leben des Menschen in Gott als in der Entwickelung begriffenes Lebensprincip vorhanden, über das Naturleben herrschend und es endlich in sich verklärend. In dem ersten Menschen war das Person- und Naturwollen eins und sündlos, der potentielle Anfang einer von Gott gewollten Entwickelung von ψυχὴ ζῶσα zu πνεῦμα ζωοποιοῦν; in dem gefallenen Menschen sind Person- und Naturwollen eins, aber sündig, der aktuelle Anfang einer gottentfremdeten Fehlentwickelung zum Tode; in dem unter der Gnade stehenden Menschen sind Person- und Naturwollen zwiespältig (so jedoch dass der creatürliche Geist als Sitz des Selbstbewusstseins auch Träger dieses Doppelwollens ist), jenes auf Gott, dieses auf die Sünde gerichtet, der aktuelle Anfang der Gnadeneinlenkung in die von Gott ursprünglich gewollte Natur-

entwickelung; in dem verherrlichten Menschen sind Person- und Naturwollen eins, auf Gott gerichtet, die aktuelle Vollendung oder Zielerreichung der die verkehrte Naturentwickelung aufhebenden Gnadenentwickelung. In dem ersten Menschen ist der Geist schöpferisch in das Verhältniss der Empfänglichkeit zum Geiste Gottes gesetzt und damit die Möglichkeit, von dem Leben dieses ganz durchwaltet zu werden, gegeben; in dem gefallenen Menschen hat der geschöpfliche Geist durch wahlfreie Selbstentscheidung vom Geiste Gottes sich losgerissen und das Leben des Menschen, bestimmt ein pneumatisches zu werden, ist ein psychisches und zwar ein gottentfremdetes Naturleben geworden, dessen Knecht der Geist ist; in dem unter der Gnade stehenden Menschen ist der geschöpfliche Geist wieder an den Geist Gottes geknüpft und der Anfang eines pneumatischen Lebens gesetzt, welches zwar über das psychische herrscht, es aber noch nicht in sich aufgehoben hat, sondern immer noch unfreiwillig sich an dasselbe hingegeben fühlt; in dem verherrlichten Menschen hat der im Geiste des Menschen waltende Geist das Naturleben ganz in das Geistesleben des Menschen (nicht in sein eignes) aufgehoben und die verborgene Herrschaft ist zum offenbaren Triumpfe geworden, so dass das ganze geistleibliche Leben des Menschen freies Leben im Geiste oder in Gott ist.

* *

So wenig wir Hofm.'s Anschauung des letzten Stadiums der Heilsgeschichte, in welchem sie, an ihrem Ziele angelangt, ihre Endschaft erreicht, zu der unsrigen machen können, ebensowenig hat seine Grundanschauung des A. T., welche ihn in Auffassung aller alttest. Geschichtsmomente und Auslegung aller einzelnen Schrifttexte leitet, unsern Beifall.

Zwar darin stimmen wir Hofm. bei, dass es nicht genüge, das Verhältniss des A. und N. T. in den Unterschied von Beschränkung und Entschränkung, von einstweiliger und schliesslicher Offenbarung zu setzen (I, 60). Nicht blos die durch die vollzogene Erlösungsthat ermöglichte grössere Allgemeinheit, Fülle und Klarheit der Erkenntniss unterscheidet das N. T. vom Alten — der Unterschied ist sicherlich noch realer und tiefer. Denn ist es gleich wahr, dass die Erlösungsthat Jesu Christi als die vor Gott ewig gegenwärtige Mitte der Geschichte rückwärts und vorwärts aller Gnade Quelle, aller Seligkeit Grund ist, so ist es doch schon von vornherein wahrscheinlich, dass aus der geschehenen Ströme lebendigen Wassers, welche der Vorzeit fremd waren, sich ergiessen werden. Und in der That: nicht *allein dass* die nach ewigem Rathschluss vollzogene Offenbarung des von der Welt her verborgenen Geheimnisses der Menschwerdung Gottes (1 Cor. 2, 7—9. Col. 1, 26) alle Erwartungen des A. T. überschwenglich übertraf, und also die volle Erkennbarkeit desselben durch seine thatsächliche Offenbarung *bedingt* war, so sind auch alle Briefe der Apostel davon voll, dass die Heilsgnade nun erschienen, der verheissene Geist ausgegossen, an die Stelle der Nacht der Tag, des Schattens das Wesen, der Knechtschaft die Kindschaft, des lebendigen, aber nicht lebendigmachenden Buchstaben-Gesetzes das lebendigmachende und vollkommene Freiheits-Gesetz getreten ist, kurz dass ganz neue Gnadenbrunnen geöffnet sind.

Und wie könnte es anders sein! Es muss ein gewaltiger Unterschied sein zwischen der Hoffnung auf die zukünftige Erlösung und zwischen der Theilnahme an den Früchten der geschehenen. Dort Sehnen und Flehen um Erlösung, hier Erhörung und Erfüllung über alles Bitten und Verstehen. Dort die Verheissung und Vorbildung zukünftiger Heilsgüter,

hier diese Heilsgüter selbst, alle vorausgegangenen Abschattungen weit übertreffend. Dort ein gläubiges Versenken in Jehova, hier *eine* unendliche Fülle geistlichen Segens in himmlischen Gütern aus dem aufgethanen Abgrund seines Erbarmens. *Dort die* Zuversicht, dass Jehova sein Volk nicht lassen werde, hier Jehova selbst in die Menschheit eingetreten, der Gottmensch, mit der Menschheit organisch verbunden und Leben ausströmend in ihre Glieder. Dort im Hintergrunde Nacht, nur erleuchtet durch die Sterne des Verheissungsworts und der ihm entsprechenden Gnadenwirkungen; hier im Hintergrunde Sonnenaufgang und voller Tag, nur noch umwölkt durch die vom Geiste noch nicht völlig durchwaltete, immer *noch sündige* Menschennatur, aber den unumwölkten Tag der Ewigkeit verbürgend, dessen Licht Gott selbst ist.

Es ist ein nicht zu schmälerndes Verdienst des Hofmann'schen Werkes, dass es den tiefinnerlichen Unterschied beider Testamente mit der vollsten Ueberzeugung von der Einheit ihres Ursprungs und Zieles zum Gegenstand tiefer, als je, eindringender Forschung gemacht hat. Wir sagten oben S. 119, dass die alte Dogmatik über der an sich wohlbegründeten Annahme einer rückwirkenden Geltung des Verdienstes Christi es zu keiner rechten Würdigung des Ueberschwenglich-Neuen der neutest. Offenbarung gebracht hat. Auch neuere gläubige Schriftausleger werden zum Theil noch von dieser Schranke gehalten *); wir sehen sie die Unterschiede häufiger nivelliren, als hervorheben. Nun ist es freilich wahr, dass

---

*) Bei *Hengstenberg* finden sich über Diesseits und Jenseits im A. und N. T. bes. im Psalmen-Comm. treffliche Bemerkungen (III, 524. und nam. 528), während z. B. die Digression über die Sohnschaft I, 39—42. (vgl. III, 296. 404.) zu keinem klaren Begriffe der alttest. *υἱοθεσία*, geschweige ihres Unterschieds von der neutest. führt.

die Erlösungsthat als eine in Voraussicht des Falles ewig beschlossene Grund auch aller Begnadigung im A. T. und von Gottes Seiten das Grundpaktum aller Bundesschlüsse mit den Menschen ist, aber alle die Gnadenfülle, die durch sie erworben werden sollte, kann doch im A. T. noch nicht vorhanden gewesen sein, es muss doch Heilsgüter geben, von denen das A. T. nur die Hoffnung hatte und den Schatten. Welche sind das, wie viel Heilsgnade war im A. T. gegenwärtig und welche noch zukünftig — das ist die Frage.

Wollen wir die subjektiven Gnadenerfahrungen im A. T. kennen lernen, so schauen wir mit Recht in den Spiegel des Lebens der Heiligen, nam. in die Psalmen. Denn wie im N. T., so ist auch im Alten nicht die grosse Masse des Volkes den schmalen Weg des Heils gegangen, sondern eine verhältnissmässig geringe Zahl Auserwählter. Diese sind es, aus deren Herzen heraus und in deren Herzen hinein die Psalmen gedichtet sind; in den Psalmen liegen die Kampfes- und Entwickelungsmomente der alttest. Offenbarung enthüllt vor uns und wir sehen, wie weit die Strahlen ihrer Wahrheit die Physiognomik des menschlichen Lebens nach innen durchdringen (*Beck*, Propäd. S. 250 f.). Mögen immerhin die davidischen Psalmen, wie *Crusius* bemerkt, ein *ubertas donorum Sp. S. singularis* (als ein *pignus et vaticinium reale* auf das N. T.) bekunden — sie haben ihrem wesentlichen Inhalt d. h. ihrer Gemüthsstellung zu Jehova nach, wie die ihnen nachgedichteten späteren Gemeindelieder zeigen, in dem Herzen der Gemeinde ihren Wiederhall gefunden, sind ihrem ursprünglichen Verf. nachgefühlt, nacherlebt und ebendeshalb nachgesungen worden.

Und nun, welches feste Vertrauen auf Jehova, welche herzinnige Liebe zu Ihm (z. B. 18, 2), welche frohlockende

Freude in Ihm spricht sich in den Psalmen aus! Wie viele beginnen mit schwermüthiger Klage und schliessen mit triumphirender Zuversicht auf Grund der inmitten des Gebets erlangten Gewissheit der Erhörung! Nur in Ps. 88 ist es Nacht *von* Anfang bis zu Ende, und doch nennt der Umnachtete den, zu dem er betet, auch hier „Jehova, den Gott seines Heils“ (V. 2.). Ueberall tritt uns zueignender Glaube entgegen, kraft dessen die h. Sänger Gott ihren Gott nennen, ihr Erbtheil, ihr höchstes Gut (Ps. 16.); Jehova ist ihr Hirt, unter den Fittigen seiner Gnade sind sie wohl geborgen. Wie kann die an Gott hangende, aller Creatur entsagende Liebe des Christen mitten in Trübsal und Anfechtung sich selbstverläugnender und siegreicher aussprechen, als mit den Worten Asaf's Ps. 73, 26? Welche reiche Gnadenerfahrungen werden in Ps. 103. zu überströmendem Lobpreis! Wenn der Apostel sagt: „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen“ (Röm. 7, 22), kann diese Lust einen entsprechenderen vollstimmigeren Ausdruck finden, als in Ps. 19. und 119? Auch dem Sänger des 40. Ps. steht das Gesetz nicht als eine äussere knechtende oder gar tödtende Macht gegenüber, er hat sich selbst Gott zum lebendigen Opfer dargebracht, es ist ihm innerlich geworden: *lex tua in visceribus meis* (V. 9). Setzt eine solche Stellung zum Gesetze, solche Gewissheit der Sündenvergebung, solches Streben nach Heiligung nicht das voraus, was wir im N. T. Wiedergeburt, Erneuerung des h. Geistes, Kindschaft nennen? Wie denn David betet: „Schaff in mir, Gott, ein reines Herz und gieb mir einen neuen gewissen Geist!“ (51, 12).

Und doch welch ein Unterschied der Psalmen und des N. T.! So kühn wird nirgends die Liebe zu Jehova, dass der Sänger Gott seinen Vater und sich sein Kind nennte. Vielmehr nennt er Jehova seinen Herrn und sich seiner Magd

Sohn. Er flüchtet sich vor aller Trübsal unter den Schutz Jehova's und vor der Sünde zu seinem Erbarmen; er bittet um Erlösung, hofft auf Erlösung, aber die Erlösung, die aller Erlösung Wurzel und Gipfel ist, ist ihm verborgner noch, als man nach der Symbolik der Opfer vermuthen sollte. Dass das Reich Jehovas sich einst über alle Völker erstrecken werde, das klingt durch den ganzen Psalter wieder; dass dies von Zion aus geschehen werde in dem Könige, den Er eingesetzt, dem Sohne, den er gezeugt, dem Herrn, den er zu seiner Rechten sitzen heisst, das ist die in Ps. 2. 110. 72. (45.) eröffnete prophetische Aussicht. Aber, obwohl dieser König übermenschlich geschildert wird, nirgends erscheint er als zu dem innern Leben der Sänger in thatsächlichem Bezuge stehend, nirgends wird zu ihm gebetet. Und wo finden wir in den Psalmen etwas dem Ausspruche des Apostels Aehnliches: „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein?“ Nicht nach dem Tod sehnen sich die h. Sänger, sondern zu leben und vor der schreckenden Aussicht des Todes versenken sie sich in Jehova, mitten in der Vergänglichkeit, die *sie* umgiebt, in den Unvergänglichen (Ps. 90.). Alle Hoffnung des Lebens angesichts des finstern Abgrunds des Grabes, der Pforte eines dunkeln Landes (des Scheol), ist ihnen in dem Namen Jehova beschlossen, während im N. T. der Vorhang vom Jenseits gehoben ist. Und da welche Fernsicht! „Ihr seid gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem, und zu der Menge vieler tausend Engel, und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, deren Namen im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler des Neuen Testaments Jesu, und zu dem Blut der Besprengung, das da besser redet als Abels.“

Es ist dem A. und N. T. gemeinsam, dass der von Natur fleischliche Mensch durch den Geist Gottes wieder in Gemeinschaft mit *Gott* gebracht wird, und dies geschieht kraft des von Ewigkeit beschlossenen und gleich nach dem Fall *verheissenen* Heiles. Wie im N. T., so ist im Alten der Glaube (ohne dass die Apostel einen Wesensunterschied machen Hebr. 10, 37—12, 2) das mit Gott verknüpfende Band, der Grund der Gerechtigkeit, das *punctum saliens* des neuen Lebens. Der Heilsweg ist in beiden Testamenten wesentlich derselbe: Begnadigung des bussfertigen, reuigen und gläubigen Sünders, Vergebung der Sünden ist die erste, grundlegende Gnadenerfahrung in beiden. Das Charakteristische des Glaubens im A. T. ist die an Jehova als dem Gott des Heils hangende, auf ihn gestützte, in ihm beruhende, ihn ergreifende Zuversicht *). Das Gegenständliche des Glaubens aber bemisst sich nach dem Masse der in den einzelnen Zeitabschnitten vorhandenen, die neutest. Erlösungsthat anbahnenden und vorbildenden Offenbarung, die von dem den Sieg des menschlichen Geschlechts über den Verführer in Aussicht stellenden Protevangelium aus sich entfaltet. Die Hoffnung auf die Erfüllung aller Sehnsucht, welche aus dem durch das Gesetz geschärften Gefühle der Sünde und des Todes hervorgeht, concentrirt sich in dem Namen Jehova als des Gottes, der sich alsbald nach dem Falle des Menschen und dann durch seine das Geschlecht Abrahams und das Volk Israel berufende und erwählende Gnade als Gott den Erlöser geoffenbart hat. Daneben ist nun auch vom Protevangelium an verheissen, dass das Heil durch Jehova aus der Menschheit selbst geboren werden soll — der den Schlangensamen überwindende Wei-

*) Ueber den Begriff des Glaubeus im A. T. und die ihn nach seinem innersten Wesen (der zueignenden *fiducia*) bezeichnenden alttest. Ausdrücke s. meinen Comm. zn Habakuk S. 50—54. vgl. 42.

bessame, der den Völkersegen bringende Patriarchensame, der Schilo aus Juda, der allesüberwindende König, der dann als Sohn Davids vorausgeschaut wird. Es waren auch Weissagungen da, an denen sich die Vorstellung erzeugen konnte, dass der zukünftige Heilsbringer eine übermenschliche göttliche Persönlichkeit sein, dass Jehova selbst in ihm zu seinem Volke kommen werde, aber das Geheimniss der Menschwerdung war noch nicht entschleiert, die beiden divergenten, zugleich aber convergenten Glaubenssätze, dass Jehova der Gott des Heils sei und doch ein Mensch Heilsbringer sein werde, waren noch nicht zur bewussten Einheit vermittelt. Nur des Einen konnte der alttest. Glaube lebendig gewiss sein: Jehova wird aus der Menschheit und zwar aus Israel, aus Juda, aus dem Samen Davids das Heil für die Menschheit zum Vollzuge bringen. —

Was sollte der nicht haben, sagt *Savanarola*, der Gott hat den Alles Habenden! was sollte der nicht besitzen, der Gott besitzt den Alles Besitzenden! So ist der Gläubige des A. T., indem er zueignenden Glaubens Jehova seinen Gott nennt, im Besitz alles Heils. Aber was er in Ihm besitzt, das kommt ihm nicht weiter zur lebendigen Erkenntniss und Erfahrung, als Gott es ihm bezeugt, und Gott hinwieder nach seiner erziehenden Weisheit bezeugt es ihm nicht weiter, als es an der Zeit und ihm nütze ist. Er hat in Jehova den Gott, welcher die Menschen zu erlösen Mensch werden will, aber diese geheimnissvolle That, das Wie der Erlösung, ist ihm, ausgenommen aufleuchtende Ahnungen (in Folge des weissagenden Wortes, dessen Inhalt für die Propheten selbst Gegenstand des Forschens war 1 Petr. 1, 11), verborgen, die Thatoffenbarung dieses Geheimnisses bedurfte, wie wir schon *Crusius* richtig bemerken sahen, nicht allein für Menschen, sondern selbst für die Engel einer stufengängigen Vorbereitung.

Es genügte, dass zu jeder Zeit so viel bekannt war und so viel durch göttliche Gnade dargereicht wurde, als zum Heile des Einzelnen *nothwendig* war; übrigens heischte das Entwickelungswesen der menschlichen Gattung und aller Einzelnen *einen Entwickelungsplan* nach göttlicher Weisheit. Aber nicht *allein* die Erkenntniss jenes Geheimnisses ging dem Gläubigen des A. T. ab, so dass in dieser Beziehung sein Glaube ein blind an Jehova hingegebener war — die Erlösung selbst war ja nur noch, wie von Ewigkeit, als Idee, als Rathschluss, als Vorhaben in Gott verborgen. Wäre von diesem Vorhaben die Prophetie ein noch so deutliches Spiegelbild (und sie ist ein viel deutlicheres, als Hofm. zugeben will), immerhin war es doch noch nicht zur Ausführung, die Idee noch nicht zur Wirklichkeit gekommen. Nur so viel von Gnade war vorhanden, als Gott auf Grund der noch nicht verwirklichten, aber ihm ewig gegenwärtigen Erlösung erweisen wollte, aber alle die χάρις σωτήριος (Tit. 2, 10), welche erst durch die verwirklichte Erlösung wirklich und für alle Menschen möglich geworden ist, war noch nicht vorhanden.

Haben wir somit dargelegt, dass wir der hergebrachten, der Auslegung nachtheiligen Vermischung der Grenzlinien beider Testamente keinerlei Vorschub zu leisten gesonnen sind, so werden wir die von Hofm. geltend gemachten Verhältnissbestimmungen um so unparteiischer prüfen können. Das Wort der Inspiration, sagt Hofm. (I, 60), zeigt uns im A. T. den Menschen in seiner Bestimmung Gottes Kind zu werden, im N. T. in seiner Kindschaft selbst. Es ist eine seiner leitenden Grundansichten, dass die Wiedergeburt, durch welche das Personleben des Menschen dem Geiste Gottes zu eigen und der Anfang eines neuen, seine Natur verklärenden Lebens gesetzt wird, ausschliesslich dem N. T. eigenthümlich, weil ausschliesslich durch

die Zeugung Jesu Christi als des Sohnes Gottes ermöglicht und vermittelt ist. Erst diese ist aller wirklichen Wiedergeburt Grundlage und Anfang, die Gottesthat, durch welche eine persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott gestiftet ist.

Diese Grundansicht steht mit den schon oben geprüften Voraussetzungen im engsten Zusammenhange. Das Leben des Menschen, so wie er geschaffen war, ist vorerst psychisch, d. h., ehe die Selbstbezeugung des Geistes an die Psyche gelangen kann, der σὰρξ hingegeben; es ist, so wie der Mensch gefallen ist, durch Selbstaffirmation jenes uranfänglichen psychischen Lebens psychisch im schlechten Sinne geworden d. h. der σὰρξ anheimgefallen, das persönliche Wollen des Menschen ist in die Knechtschaft des Natur*wollens* gerathen. Im A. T. nun besteht das Gnadenwerk darin, dass der Geist Gottes Persönlichkeit und Natur des Menschen bearbeitet, er bezeugt sich ersterer, wirkt auf sie mittelst der letzteren, ohne aber eine neue Persönlichkeit zu bewirken, welche die vorherige Darstellung einer solchen in Jesu dem Sohne Gottes voraussetzt. Nachdem diese Gottesthat geschehen, wird vorerst die Persönlichkeit des Menschen eine pneumatische, aber noch nicht seine Natur, die fort und fort sündig und sterblich ist, bis durch eine zweite Gottesthat auch diese pneumatisch wird und so die Selbstdarstellung Christi an der vom Geiste erfüllten, in das Bild seiner verklärten Menschennatur verwandelten Gemeinde sich vollendet.

Es ist also die Folge der Zeugung des erstgebornen Sohnes Gottes und unseres Glaubens an ihn, dass unser persönliches Leben in Gemeinschaft mit Gott steht, dereinst unser persönliches und natürliches zugleich. Die Gläubigen des A. T. standen weder in der einen noch in der

andern. Ihr Personleben war noch ein psychisches kraft der Schöpfung und des Falls, noch nicht wiedergeboren kraft der Erlösung; in *ihrem* Naturleben war der Grund seiner Verklärung noch nicht gelegt, jedoch bezeugt sich ihnen Gott durch *dasselbe*. Dass von dem Naturleben keine Befriedigung des persönlichen Lebens zu hoffen stehe und dass auch das persönliche Leben unvermögend sei, sich der Gebundenheit des Naturlebens zu entziehen, das war das Ergebniss der Pädagogie des A. B. Aber daneben gehen Erfahrungen an demselben Naturleben her, welche Gottes Macht und Willen zu helfen fort und fort bestätigen, und in Geschichte und Weissagung vergegenwärtigt sich das zukünftige Heil. Aber diese Vorausdarstellung Christi hat das Leben unserer Natur zur ausschliesslichen Sphäre und Schranke (I, 140), denn nur ein geheiligtes (vom Geiste collustrirtes, noch nicht von innen heraus sich verklärendes) Naturleben, kein persönliches Geistesleben ist im A. T. vorhanden und ebendeshalb auch noch nicht die Gemeinde, nur das sie abbildende und anbahnende Volk, denn nur durch Gemeinschaft des Naturlebens ist Israel verbunden, die Gemeinde aber des N. T. durch Gemeinschaft geistlichen Lebens (I, 60. II, 225) *).

*) Diese mit der scharfsinnigsten Consequenz durchgeführte Ansicht, dass die alttest. Geschichte die Vorausdarstellung Christi im Leben unserer Natur ist, und die oben besprochene Verhältnissbestimmung der Prophetie zur weissagenden Geschichte sind die beiden höchsten Hofm.'s Auslegung des A. T. bestimmenden Principien. Auch jene Vorausdarstellung setzt Hofm. grossentheils zu einer negativen, zu einem Sichherausstellen derUnzulänglichkeit der betreffenden Personen und Zustände herab. Ps. 8. sagt aus, was dem Menschen durch seine Erschaffung, das Hohelied, was dem Mann durch Erschaffung des Weibes gegeben ist, nur in Dingen des natürlichen Lebens hatte das Königthum Davids und Salomo's sein Geschäft und seine Herrlichkeit. Sie standen nur für ihre Amtsführung unter der Leitung des göttlichen Geistes,

Wäre die in dieser Weise begründete Grundansicht Hofm.'s richtig, dass die Gnadenwirkung, welche im N. T. Wiedergeburt genannt wird, im Alten noch nicht vorhanden sei, also auch ein entgegenkommendes Verständniss des *ἄνωθεν γεννηθῆναι* von dem Herrn bei Nikodemus nicht vorausgesetzt werden konnte (Joh. 3, 10), so wäre die kirchliche Theologie in einem der allerwichtigsten Lehrpunkte, nämlich in der Lehre vom Heilswege und der damit zusammenhängenden Seelsorge, bisher im Irrthum gewesen. Denn von Anfang an haben unsere Theologen (besonders auch gegen einen die Seelen folternden, den Weg zur Gewissheit des Gnadenstandes abschneidenden Pietismus) behauptet, dass der Glaube das subjektive Entstehungsprincip des neuen Lebens und der Moment, wo der bussfertige Sünder um Vergebung flehet, der erste Odemzug des neuen Menschen sei. Nach Hofm. aber ist Glaube möglich, ohne dass damit zugleich ein neues durch Gott gewirktes Personleben gesetzt ist, und die Seligkeit ist nach ihm nicht an die Bedingung diesseitiger Wiedergeburt geknüpft. Denn unwiedergeboren waren alle Heilige des A. B., keiner ein Kind Gottes, und doch sind sie selig geworden. Das ists, wogegen wir alles Ernstes protestiren.

Israel ist ja der Erstgeborene Gottes Ex. 4, 22., Jehova sein Vater Dt. 32, 6. Jer. 31, 9., der es gezeugt Dt. 32, 18. d. h. zu einem in sohnschaftlichem Verhältnisse zu ihm stehenden Volke gemacht hat. Darum ist Israel nach seiner Bestimmung ein Volk von Gotteskindern Dt. 14, 1. 2. und die, an

---

eine herzlich bekehrende und selig verklärende Wirkung desselben auf ihr Personleben haben sie nicht erfahren. Vielmehr beklagt Salomo im Koheleth inmitten seiner in irdischen Gütern bestehenden Glückseligkeit das tödtende Einerlei des menschlichen Lebens. Das Volk blieb unheilig in Gesinnung und Wandel jetzt wie sonst (I, 197—199).

denen diese Bestimmung sich vollendet, sind es wirklich Ps. 73, 15. *). Wenn nicht aus den beiden letzten Stellen folgte, dass in der *Sohnschaft* Israels die der Einzelnen, in denen das Verhältniss Israels zu Jehova subjektiv wird, zugleich *mitgesetzt ist*, so würde es der im Buche der Weisheit mit παῖς θεοῦ wechselnde, fast neutestamentliche Gebrauch von υἱὸς θεοῦ darthun **); denn wollen wir das innere Glaubensleben im A. B. gegenüber dem im N. B. sachgemäss würdigen, so sind wir durchaus nicht befugt, die Apokryphen auszuschliessen, an welche Hofm. so wenig gedacht hat, dass ihm vielmehr das Ende des Kanons mit dem Ende des A. T. zusammenzufallen und die vom Kanon ausgehende, gleichfalls unter göttlicher Zucht und Vorsehung stehende, durch das N. T. vorausgesetzte Entwickelung der Folgezeit gleich Null zu gelten scheint.

Also schon im A. T. ist die Kindschaft wie Israels so der einzelnen Gläubigen etwas gegenwärtig Vorhandenes, jedoch, was wir ebenso entschieden behaupten, etwas Unvollendetes. Der niedere Standpunkt des A. T. ist nach Gal. 4. der der Unmündigkeit (νηπιότης), in welcher das Kind ungeachtet seines faktischen Anrechts an das Erbe noch unter der Curatel (des Gesetzes) steht, weshalb „die väterliche Innigkeit in pädagogischer Liebesweisheit hinter den Ernst strenger Zucht und Vormundschaft zurücktritt“ (*Beck*, System S. 344). Es ist also beides wahr, dass Israels schon

*) Es ist ein ähnliches Verhältniss zwischen dem Stamm Levi und den alttest. Gläubigen überhaupt. Jehova ist des Stammes Levi Erbbesitz (Num. 18, 20), die Opfer Jehova's seine Kost (Dt. 10, 9. 18, 1. 2.); der Gläubige spricht gleichfalls: Jehova ist mein Antheil und mein Becher (Ps. 16, 5). Das dort sich nach aussen darstellende Verhältniss hat sich hier nach innen vollendet.

**) Weish. 2, 13. 18. vgl. 16; 5, 5; 12, 7. 19. 20. 21; 16, 10. 26; 18, 4. 13. vgl. τέκνα 16, 21. ὡς πατὴρ 11, 11. πάτερ 14, 3.

im A. B. die υἱοθεσία ist Röm. 9, 4. und dass sie doch hinwiederum, nämlich das lichte individuelle Bewusstsein derselben und der mündig freie Niessbrauch der damit verbundenen Güter und Rechte, dem N. T. eignet, als erworben durch das Wort, das Fleisch ward Joh. 1, 12. Eph. 1, 5, vermittelt durch den Glauben an dasselbe Gal. 3, 26., gewirkt und bezeugt durch den Geist der Kindschaft Gal. 4, 6. Röm. 8, 15—17. Es besteht hier, wie in vielem Andern, ein ähnlicher Unterschied zwischen dem A. und N. T., wie zwischen diesem und dem Jenseits, welchem die volle Offenbarung, der volle Genuss der Kindschaft vorbehalten ist Lc. 20, 36. vgl. Röm. 8, 21. 1 Joh. 3, 2. Bezeichnet nun das N. T. den Charakter des Alten als den der Knechtschaft im Gegensatz zur Freiheit Joh. 8, 32. 2 Cor. 3, 17. und den Geist des N. T. in gleichem Gegensatze als πνεῦμα υἱοθεσίας, so wird damit nicht das Vorhandensein der Kindschaft im A. T. schlechthin, sondern nur das vollendete Vorhandensein verneint; denn der Zustand vor der Fülle der Zeit ist der der νήπιοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου δεδουλωμένοι Gal. 4, 3. Der Ausspruch Hofm.'s, von dem wir ausgingen, ist also dahin zu berichtigen: Das A. T. zeigt uns den Menschen in dem Anfange seiner Kindschaft, aber noch unter der knechtenden Vormundschaft des Gesetzes, das N. T. in der Vollendung seiner Kindschaft als einer mündigen.

Auch hier wird man sich zu hüten haben, dass man nicht durch sinnliche Fassung des Begriffs der Zeugung irre geführt werde. Die Zeugung Israels, so wie die Geburt des neutest. Gläubigen aus Gott — beide heissen, mit Beseitigung jeder Uebertragung des Sinnlichen auf dieses Gebiet, eine Schöpfung; Gott ist Israels Schöpfer Jes. 43, 1. 7. 15. und in diesem uneigentlichen Sinne der Zeugung sein Vater

Jes. 64, 7. (vgl. 63, 16), Mal. 2, 10. (vgl. 1, 6); ebenso heisst der neue wiedergeborne Mensch *καινὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 17. vgl. Jac. 1, 18., er ist *κτισθεὶς κατὰ θεὸν* Eph. 4, 24.; Gott ist sein *κτίσας* Col. 3, 10, er sein *ποίημα* Eph. 2, 15. Wie *die* neutest. Geburt aus Gott, so heisst die Zeugung Israels *υἱοθεσία*; beide Begriffe, Zeugung und Adoption (jener physisch und ethisch zugleich, dieser rein ethisch, jene in Aegypten, dem eigentlichen Geburts- und Kindheitslande. Israels Hos. 11, 1., diese durch die feierlichen Erklärungen Gottes in der Wüste sich vollendend) fliessen, sich gegenseitig erläuternd, in einander. Denn die Zeugung ist nicht die schöpferische Hervorbringung eines Volkes ohne Rücksicht auf Beschaffenheit und Zweck, sondern die allmälige Hervorbringung eines im Kindschaftsverhältniss zu Gott stehenden, durch sein Dasein Gott verherrlichenden Volkes*). Mit welchem Rechte kann also Hofm. sagen, dass Israel nur in eine Gemeinschaft leiblichen Lebens gezeugt sei? Allerdings in eine solche,

---

*) Wenn *Hofm.* I, 160. den Begriff der Sohnschaft im A. T. als den der Zeugung durch Gott voraussetzend näher so bestimmt: „denn Jehova hat durch die Wirkung seines Geistes aus der Menge Israels ein Volk, sein Volk, und aus dem Hirtenknaben David einen König, seinen König gemacht“ und *Hengstenberg*, Psalmen I, 39—42. gegen Hofm. (den er alle drei Bände hindurch *Hoffmann* schreibt) behauptet, dass das Wechselverhältniss Israels (oder auch des david. Königs) zu Jehova als des Sohnes zum Vater gar nicht auf den Begriff der Zeugung, sondern ausschliesslich auf den Begriff gegenseitiger innige Liebe (überall im Sinne einer abgekürzten Vergleichung: wie ein Vater, wie ein Sohn) zurückgehe, so ist relativ mehr Wahrheit auf Seiten Hofm.'s als Hengst.'s. Deutet aber schon das: „durch die Wirkung seines Geistes“ auf Hofm.'s eigenthümliche Lehre vom *πνεῦμα* hin, so wird in dem Zusatze: „soferne der Geist, welcher dies gethan, in Israels Volksleben, in Davids Regimente waltet“ [also nicht im Innern ihrer Persönlichkeit!] seine Veräusserlichung des Begriffes und sein Grundirrthum in der Unterscheidung des A. und N. T., den wir oben bekämpfen, offenbar.

aber nur damit es, durch die Macht Gottes kraft des dem Abraham in Isaak gegebenen Verheissungswortes zum Volke geworden, zugleich seiner Gnadenabsicht gemäss in thatsächlicher Gemeinschaft mit Ihm und also auch in geistlicher unter einander stehe. Israel, nur als Volk betrachtet, hat eine so unreine Geburt, wie nur immer jedes andere; das wodurch es ein Volk Gottes vor andern Völkern ist, ist die heilige Gnade des barmherzigen Gottes, der vor ihm, da es in seinem Blute lag, vorübergegangen ist und ihm: Du sollst leben zurief und es mit reichen Liebesgaben, leiblichen und geistlichen, herrlich geschmückt hat Ezech. Cap. 16. *) Wer giebt Hofm. das Recht, das *ἱεράτευμα ἅγιον*, welches der Apostel (1 Petr. 2, 9) von dem alttest. Israel auf die Gemeinde Christi überträgt, nur mit dem Unterschiede von beiden *gelten* zu lassen, welcher zwischen der Heiligkeit eines Volkes und seiner äusseren Lebensgestaltungen und zwischen der Heiligkeit wiedergeborener Christen und ihrer Gesinnungsäusserungen besteht (II, 226)? Hat denn Gott, wenn er sagt:

---

*) S. *Hävernick's* Comm. zu d. Cap., wo der Begriff der Zeugung (S. 217, wo Jes. 51, 1 mit Dt. 32, 14. verglichen wird) mit Recht nicht in den der Adoption aufgehoben, sondern beide als sich gegenseitig durchdringende gefasst werden. „Gott war es, der das Leben des Kindes [des in Aegypten geborenen Volkes] fristete, das Volk nicht zu Grunde gehen liess, sondern in seiner Abgesondertheit als ein ganzes Volk erhielt und sogar zu einem bewunderungswürdig grossen Volke heranwachsen liess [ein Process, der in seinem ganzen Verlauf, ohne dass ein Anfangspunkt, auch nicht wie von *Baumgarten* die Geburt Isaaks als solcher, fixirt werden kann, in den Begriff der Zeugung zusammengefasst wird]. Das Adoptiv-Verhältniss, worin Israel zu Gott stand als der Sohn Gottes, trat schon damals [vor der Erlösung aus Aegypten] seiner allgemeinsten Basis nach hervor; die Vaterschaft Gottes [der somit als Zeugender und Adoptirender zugleich der Vater Israels genannt wird] bewies sich in ihren Grundzügen als über

„Ich bin heilig, darum sollt ihr euch heiligen" nur eine äussere nationale, levitische Heiligkeit, nur ein geweihtes Naturleben von Israel gefordert, nicht zugleich eine innere aller Einzelnen, welche der Reflex seiner eignen wäre? Auch schon *im A. B.* ist es nicht das natürliche, sondern das innere geistliche Leben, welches heilig macht; ein reines Herz, welches Gott geschaffen, und ein gewisser Geist, den er erneut hat (also der neue Mensch) Ps. 51, 12. Heilig sind, die welche den Bund mehr achten denn das *opus operatum* des Opfers 50, 5., und der Hohe und Erhabene, dess Name heilig ist, wohnte auch damals schon lebendigmachend den bussfertigen Herzen inne Jes. 57, 15. und für und für gab sich die himmlische Weisheit in die heiligen Seelen und machte Gottes Freunde und Propheten Weish. 7, 27.

Eben durch die heilige Gesinnung wurde die Adoption Israels in den Einzelnen persönlich verwirklicht, und das war ihr Zweck, der nicht allein durch Abfall zum Götzendienst vereitelt wurde, sondern auch bei aller äussern Gesetzlichkeit unerfüllt bleiben konnte. Da wo Israel aufgehört hat in innerer thatsächlicher Gemeinschaft mit Jehova zu stehen (mag es die Bande so oder anders zerrissen haben), da wo das Volk der

Israels Leben mit schützender Hand waltende Fürsorge" (S. 220). Dass Israel der Sohn Gottes nicht blos als der von Gott adoptirte, ohne Bezug auf seine Bildung zum selbstständigen Volke heisst, zeigt auch Ps. 80. Israel ist ein Weinstock, den die Rechte Jehovas gepflanzt hat; als durch Gottes Macht und Gnade aus Aegypten geholt und nach Kanaan verpflanzt, heisst es der Sohn Ps. 80, 16 (Menschensohn V. 18, wodurch der sinnliche Begriff der Zeugung ferngehalten wird), den Gott sich festiglich erwählt hat und der Mann seiner Rechten (d. h. nicht, wie Hengst. will, der Schützling oder Liebling Gottes, sondern der den die Rechte Jehova's in sein national-staatliches Dasein gepflanzt hat).

Beschneidung das heilige Bundessiegel durch ein unbeschnittenes Herz entehrt (Jer. 9, 25), da sind sie לא בניו Dt. 32, 5. und Jehova klagt durch die Propheten über den Abfall seiner Kinder Jes. 1. Also ist zwischen der *υἱοθεσία* des A. und N. T. kein specifischer Unterschied. Hier und dort ist sie eine Thatsache von göttlicher Objektivität, welche darauf abzielt, in jedem Einzelnen subjectiv zu werden und die dazu nöthige Gnade darreicht. Nicht im Wesen, nur im Grade des Bewusstseins unterscheidet sich die Kindschaft Abrahams, des Vaters der Gläubigen (womit nach Hofm. folgerecht keine geistige Ahnschaft ausgesprochen sein soll), von der des Apostels der Heiden, der gerade Abraham zum Beispiel nimmt, um das Wesen der *πίστις* zu veranschaulichen. Denn der den Gläubigen das N. T. und des Alten gezeugt hat und sein Kind nennt, *ist* Gott; der unvergängliche Same, aus dem beide gezeugt sind, ist das Wort (1 Petr. 1, 23.), dasselbe von dem Jes. 40, 8. spricht, das Wort nämlich als Vehikel der göttlichen That, und das worin beide gezeugt sind, ist ein Leben aus Gott und in Gott, ein vom Geiste Gottes, der als Geist des Glaubens ohne Wesensunterschied im A. B. wirkt, wie im Neuen (2 Cor. 4, 13.), regiertes Personleben (Ps. 51, 13. 14. 143, 10.), obschon in ungleichem Maasse der Selbstbezeugung und der Gaben des Geistes, im N. T., nachdem der Erwerber aller Kindschaft selbst in die Menschheit eingetreten ist, mittelst der reicheren Gnadenmittel (Joh. 3, 3. Tit. 3, 5) in ein weit näheres Verhältniss zu Gott und dem Jenseits, als im Alten.

In der Hauptsache hat die Kirche auch hier schon vor Alters die Wahrheit erkannt. Denn auf die Frage *an regeneratio etiam in V. T. obtinuit?* antworten unser Dogmatiker gegen die Socinianer bejahend: *fideles V. T. vere renati fuerunt.**) Wäh-

*) Hollaz, *Examen* p. 881.

rend Hofm. die Sohnschaft Christi ausschliesslich auf seine zeitanfängliche Zeugung durch Gott gründet (II, 6), unterscheiden sie die Sohnschaft des ewigen Logos, als die in der ewigen Zeugung ihren Grund hat, und die Sohnschaft des Gottmenschen auch nach seiner menschlichen Natur, welche sich nicht auf eine zeitanfängliche „Zeugung", aber auch nicht auf Adoption, sonder auf die persönliche Vereinigung beider Naturen vom Moment der Empfängniss an gründet. *)

---

*) Die kirchliche Lehre ist auch hier ihrer Substanz nach die wahre, wenn sie auch nach der oben S. 30 f. angedeuteten Seite hin einer Modification bedarf. Denn die Menschheit Christi, obschon wir ihr das Selbstbewusstsein zusprechen, kann doch nie und nimmer ausserhalb Christus, d. h. nie und nimmer anders als in persönlicher Lebenseinheit mit dem Logos gedacht werden. Das eben ist das unvergänglich Wahre an der kirchlichen Lehre, dass es nicht ein Mensch ist, der vor der Vereinigung das „Ich" aussprach, mit dem der Logos sich verband, sondern dass vom Moment der Vereinigung an das Selbstbewusstsein Christi, als Wissen um das eigne Sein und die Einheit dieses Seins in der Wesensverschiedenheit, ein mit sich selbst identisches ist (*Pabst* a. a. O. S. 107 f.). Die Persönlichkeit des Erlösers besteht nicht aus einem zweifachen Ich als zwei absolut geschiedenen Hälften, sondern sie ist Ein Ich bei unverkürzter Integrität ihrer Doppelnatur. Die der neuern Zeit vorbehaltene tiefere Begründung des Begriffs der Persönlichkeit und zugleich des Organischen tritt zu der kirchlichen Lehre von der Anypostasie in keinerlei Widerspruch; „denn ὑπόστασις bedeutet nicht Selbstbewusstsein, sondern Subsistenz, selbstständiges Dasein, und soll daher auch gar nichts aussagen über die Beschaffenheit des Wesens und über die integrirenden Momente der menschlichen Natur, sondern nur die Art der Existenz bezeichnen" (*Thomasius*, Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie in Harless' Zeitschrift 1845, 1. S. 29.). *Schleiermacher* und *Hofmann* thun der kirchlichen Lehre nach verschiedenen Seiten hin Zwang an. Jener, nach dessen Lehre Christus ein bloser Mensch ist, der nur ein schlechthin kräftiges Gottesbewusstsein in sich wohnend hat, kann von der Anypostasie nur den Schein zurückbehalten, dass die Person Christi ohne das Hinzutreten der vereinigenden göttlichen Thätigkeit nicht die sein würde, welche sie ist (Der christl. Glaube II

Die Wiedergeburt des Menschen aber gilt ihnen als eine zugleich mit dem Glauben als der nächsten Aeusserung des neuen Lebens gesetzte, die Sohnschaft der Gläubigen als eine adoptive, durch das für die Vergangenheit und Zukunft wirksam gültige Erlösungswerk vermittelte, durch Gott, den über alle geschichtlichen Entwickelung erhabenen, gewirkte.

Nach Hofm. kommt die Wiedergeburt einerseits zwar durch selbstbestimmende Hingabe an den Geist Gottes, andererseits aber durch die schon hienieden erfolgte (nur noch verborgene, einst aber offenbare) Ueberkleidung mit Christi gottesgeistiger verklärter Menschennatur (II, 231) zu Stande. Dieser physische, obgleich übernatürliche Process konnte nun freilich im A. T. noch nicht stattfinden, also auch (so folgert Hofm.) keine wirkliche Kindschaft, denn der Sohn, dessen Bruder zu werden sich der neutest. Gläubige begiebt, und die verklärte Menschennatur Christi, welche von des Gläubigen neuer Persönlichkeit als ein jetzt noch durch den Leib des Fleisches verdecktes Kleid angezogen wird (II, 233), war noch nicht vorhanden. Erst die Auferstehung Christi ist die Auswirkung des wesentlichen Heils, die Darstellung des neuen Menschen selbst (II, 172).

Diese Ansicht scheint in Röm. 8, 29. (*οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τοῦ εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*) eine kräftige Stütze zu finden.

---

§ 97), womit zugleich aller Wesensunterschied zwischen der Sohnschaft Christi und der Gläubigen aufgehoben wird; dieser, die Wesensverschiedenheit beider Naturen nivellirend, setzt den Ausdruck der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur auf den der Nichtindividualität herab, die ihm mit Nothwendigkeit aus seiner „Zeugung von Gott" hervorgeht, womit der Kindschaft der Gläubigen ein falsches Ziel (die oben besprochene Aufhebung der individuellen Bedingtheit) gesteckt wird.

Sehen wir davon ab, dass Hofm. den N. *υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* hier, wie überall, auf die heilige Zeugung des Menschen Jesus beziehen wird, während wir ihn zwar auf die ganze gottmenschliche Persönlichkeit des Herrn, aber auf seine menschliche Natur nur kraft der *unio* beziehen: so scheint doch in der Stelle ausgesagt zu sein, dass der Gottmensch der schlechthin erstgeborene Sohn Gottes ist, so dass also von einer Kindschaft Anderer vor ihm keine Rede sein könnte. Das Erstere ist wahr, der daraus gezogene Schluss aber falsch. Allerdings ist der Gottmensch der schlechthin erstgeborne Sohn Gottes, aber insofern, als das Bild, dem alle Gläubige dereinst gleichgestaltet werden sollen, sich in ausschliesslichem Sinne zuerst an Ihm (weder im Himmel noch auf Erden an irgend wem vor Ihm) dargestellt hat; das, was wir sein werden und noch nicht erschienen ist (1 Joh. 3, 2), ist zuerst an Ihm erschienen, und zwar an dem Auferstandenen. Denn auf die Auferstehung (kraft welcher der Herr *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* Col. 1, 18. Apok. 1, 5. heisst) deutet das *πρωτότοκος* nach Bengels treffender Bemerkung: *ipsa resurrectio gloriosa Christi et fidelium est quaedam generatio* Matth. XIX, 18., wie denn auch unsere Wiedergeburt erst mit der Auferstehung als der vollendeten Offenbarung unserer Sohnschaft und der damit verbundenen allgemeinen *παλιγγενεσία* (Apok. 21, 5) ihre Endschaft erreicht. Damit aber, dass sich an Christus zuerst und allein an ihm das Urbild des neuen Menschen in seiner Vollendung dargestellt hat, damit ist nicht ausgeschlossen, dass nicht auch schon vor der Erscheinung und Verklärung dessen, welcher Ueberwinder des Todes für die Gestorbenen und die Lebenden ist (Joh. 11, 25. 26.), von einem wirklichen und wesenhaften Anfange der Wiedergeburt und der Kindschaft, also von wahrhaft Wiedergeborenen und wahrhaften Kindern Gottes (nur in gradweise verschie-

dener Entfernung von der letzten Vollendung) die Rede sein könnte. Dies ist so wenig ausgeschlossen, dass uns vielmehr das A. T. sogar Beispiele eines Anfangs der Verklärung aufweist. Denn ist es ein unabänderliches, in Gottes Heiligkeit, welche das Böse nicht zulässt (Ps. 5, 5.), gegründetes Gesetz, dass Fleisch und Blut, so wie es ist, in das Reich Gottes nicht eingehen können, so werden wir bei denen, die, ohne den Tod zu schmecken, in das Jenseits entrückt sind, wie *Henoch* und *Elia*, eine mit ihrer Entrückung erfolgte Verklärung ihrer Leiblichkeit annehmen müssen, was sich auch durch die Erscheinung Mose's und Elia's auf dem Verklärungsberge zu bestätigen scheint. Also nicht allein von einer begonnenen wirklich vorhandenen Wiedergeburt, auch von einer begonnenen Verklärung als der Vollendung jener weiss das A. T. Aber bei dem Allen steht es fest, dass die vollendete Verklärung der Seligen auch nach ihrer Leiblichkeit, die *τελείωσις*, welcher A. und N. T. mit ihrer Wolke von Zeugen gemeinschaftlich zustreben (Hebr. 11, 40), der Auferstehung der Todten vorbehalten bleibt und bis jetzt sich nur dargestellt hat und für die Geister der vollendeten Gerechten darstellt an dem erstgeborenen Einen. Das wodurch Christus *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* ist, das ist auch an uns erst noch etwas Zukünftiges, obwohl durch die Verklärung Christi, unseres Hauptes, und die sacramentliche Mittheilung seiner verklärten Leiblichkeit viel herrlicher, als den Gläubigen des A. B., Verbürgtes; erst die *υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως* sind *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* in vollendeter Offenbarheit (Luc. 20, 36), und warum sollte in dem Stande der noch nicht vollendeten Offenbarheit zu dem N. T. als zweitem Stadium das A. T. als erstes nicht hinzugenommen werden, da ja die Gemeinde des N. B. mit der *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀναγεγραμμένων ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Hebr. 12, 23. (worunter doch nur die seliggewordenen Gläu-

bigen des A. B. verstanden werden können) ohne allen Gegensatz zur Einheit sich zusammenschliesst?

Hofm. aber kann und will das nicht, weil er die verklärte Menschennatur Christi in einen einseitig physischen Zusammenhang mit der Wiedergeburt setzt. Da wo die Apostel von der Wiedergeburt in Verbindung mit der Auferstehung reden, da betrachten sie dieselbe als die das Heilswerk besiegelnde Thatsache, aus welcher uns eine lebendige Hoffnung erblüht und durch die uns ein unvergängliches Erbe erworben ist (1 Petr. 1, 3). Als Mittel unsererseits, wodurch uns die Früchte der Auferstehung zu eigen werden, bezeichnen sie den Glauben (V. 21) und als die Mittel der Wiedergeburt von Seiten Gottes den unvergänglichen Samen des Worts von jener Heilsthatsache (V. 23. Jac. 1, 18 vgl. 1 Cor. 4, 15.) und die Taufe, mittelst welcher wir, gerechtfertigt durch die Gnade Gottes, Erben des ewigen Lebens werden gemäss jener durch die Auferstehung Christi uns erworbenen Hoffnung (Tit. 3, 5—7). Nun ist es zwar wahr, was Hofm. gegen die entleerende zwinglische Fassung der Sacramente festhält, dass uns dieselben in eine wesenhafte Gemeinschaft mit dem Gottmenschen setzen und uns gerade nach ihrem specifischen Charakter die verklärte Menschennatur Christi als wirksames Princip und höchste Bürgschaft der Verklärung unserer eignen darreichen *). Aber ist dies ein überschwenglich grosses Mittel

*) Hofm.'s Ansicht von den beiden neutest. Sacramenten ist folgende. In der Taufe begehrt der Mensch anstatt des sündigen σῶμα τῆς σαρκὸς Christum, den neuen Menschen, zum Kleide seiner Persönlichkeit, und es erfolgt auf ihn eine Wirkung, welche ihm von dem Wesen der neuen Menschennatur Christi eine über den Druck der sündigen Abhängigkeit seiner eignen Natur obsiegende Empfindung giebt. In dem heil. Abendmahl giebt Christus jedem Theilnehmenden seine gegenwärtige, aber unsern Sinnen fremde Leiblichkeit durch eine Wirkung zu empfinden, welche

der Wiedergeburt mehr, so ist es doch nicht das die Wiedergeburt ausschliesslich bedingende. Vielmehr besteht diese ihrem Wesen nach darin, dass der Mensch, nachdem er seinem natürlichen aussergöttlichen Leben abgestorben ist, in ein göttliches Leben eintritt und in mehr oder weniger bewusster Hoffnung Erbe des ewigen wird. Geschieht dies im N. T. im Gefolge reicherer Gnade kraft des geschehenen Todes und der geschehenen Auferstehung Christi (2 Cor. 5, 14—17), so geschah es im Alten kraft der von Gott ewig beschlossenen, geweissagten und vorgebildeten; die von der Auferstehung Christi, wie von seinem ganzen Erlösungswerke ausgehende Kraft erstreckt sich nicht allein nach vorwärts, sondern auch nach Massgabe der göttlichen Heilsökonomie rückwärts.

So ist es. In beiden Testamenten ist ein „neuer Geist

---

durch das Geniessen von Brot und Wein unserm leiblichen, durch das Hören des Worts unserm geistigen Wahrnehmen verdolmetscht wird; alle Theilnehmende werden theilhaftig einer Wirkung der verklärten Menschennatur Christi, vermöge deren sie, soweit sie ihr Zugang verstatten, in eine neue Lebensgemeinschaft hineinwachsen, nachdem sie durch die mit der Taufe verbundene Wirkung in dieselbe aufgenommen worden (II, 233—239). Auch hier (wo man engeren Anschluss an das kirchliche Bekenntniss erwarten sollte) sind die Ausdrücke, wie überall bei Hofm., auf das feinste abgewogen. Das Sacrament des Altars hat den Zweck, die Person innewerden zu lassen, was es um die neue Natur sei, welche uns aufbehalten ist mit Christo in Gott; es hört auf, nachdem es dazu gedient hat, die Erlösten zu Einer Gemeinde zu machen. „Alsdann ist alle Selbstäusserung des Menschen Wort Gottes, und alles Geniessen Genuss von Christi Fleisch und Blut, und alle Thätigkeit des einen gegen den andern ein heiliger Kuss“ (II, 285). Die unvergängliche Bedeutung des Sacraments als der Grundlegung und Befestigung realer Vereinigung mit der ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit des Erlösers, die ewig unverlierbare Wirkung der verklärten Leiblichkeit des Herrn auf die unsrige, auf ihre unzerstörbare natürliche wie geistliche Individualität findet bei Hofm. folgerecht keine Anerkennung.

und ein neues Herz" (Ps. 51, 13. vgl. 7. Ez. 18, 31. vgl. mit den auf das N. T. weiss. Stellen Ez. 11, 19. 36, 26. Jer. 31, 33.) das Erzeugniss der Wiedergeburt. Das was dem aus Gott geborenen neutest. Gläubigen nach Hofm.'s Aus*drucksweise* eigenthümlich ist, dass er mit dem Vater des Herrn Jesu Christi in persönlicher Lebensgemeinschaft steht, das findet sich ja auch bei den Heiligen des A. B., nur mit dem Unterschiede, dass sie Jehova, dessen Liebhaber, Freunde und Vertraute sie sind, in noch unentfalteter Erkenntniss als den Gott ihres Heils verehren, ihm sicherlich, da er sich nicht schämt ihr Gott zu heissen (Hebr. 11, 16), so angenehm in dem zukünftigen Geliebten als wir in dem erschienenen. Und erweist sich die Wirksamkeit der wiedergebärenden und erneuernden Gnade darin, dass auch diesseits schon die Erhebung unserer Natur zur Theilnahme an dem Leben des Geistes anfangsweise sich verwirklicht, so zeigt sich auch diese als nicht absolut an das neutest. Geschehensein der basirenden Heilsthatsachen gebunden. Denn wenn wir in den Psalmen lesen: Mein Fleisch verlanget nach dir (Ps. 63, 2), mein Herz und mein Fleisch freuen sich in dem lebendigen Gott (84, 3), Nachts mahnen mich meine Nieren (16, 7 vgl. 9), alle meine Gebeine müssen sagen: Herr, wer ist wie du! (35, 10) — so werden wir doch nicht läugnen, dass in den Gliedern derer, die so sprechen können, sich das Gesetz des Geistes regt, dass sie dieselben zum Dienst der Gerechtigkeit begeben haben (Röm. 6, 19) und dass von ihrem nicht mehr in Sünden todten, sondern in Gott lebendigen Innern aus auch ihre Leiblichkeit von dem unvergänglichen Wesen bestrahlt wird, welches in der Gemeinschaft der himmlischen Weisheit ist (Weish. 8, 17).

So wie es sich uns aufdrängt, wenn wir Hofm.'s Buch weglegen und dafür das Gebetbuch aller Heiligen zur Hand

nehmen, so muss es aber auch sein. Denn das Verhältniss des heiligen Gottes zu dem natürlichen Menschen ist in beiden Testamenten dasselbe: die Wiedergeburt (nicht blos ein „bundesmässiges Verhalten zu Jehova," bei dem der alte Mensch der herrschende bleibt und kein neues Leben den Mittelpunkt des menschlichen Wesens einnimmt) ist hier wie dort um der Heiligkeit Gottes und seiner heiligen Ordnung willen zur Seligkeit unbedingt nothwendig. Wo aber lebendiger Glaube ist, da ist (abgesehen von den Unterschieden, welche dieser in sich und sein Objekt zulässt) der neue Mensch vorhanden, und wo dieser vorhanden ist, da ist die Wiedergeburt geschehen, mag der neuen Persönlichkeit die schliessliche vollkommene Verklärung der Natur näher zukünftig sein oder ferner.

Endlich, so kann es auch sein. Denn die gerade jahrtausendlange Linie der Geschichte mit ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geht für Gott in den Einen Punkt eines ewigen Nun zusammen. Gott geht in die Geschichte ein, aber den Himmel und Erde nicht fassen, obwohl er in ihnen ist, den bindet auch der Entwickelungsgang der Geschichte nicht, wiewohl er ihn lenket. Was nach seinem ewigen Rathschluss nach einem Jahrtausend geschehen soll, das ist vor ihm wie geschehen und er kann die Wirkung des Zukünftigen anticipiren, wie und wann er will *). So ist die

*) Ebendeshalb lasse man sich durch Gesammtanschauungen, nach welchen die Grundcharaktere beider Testamente im Grossen und Ganzen in's Auge gefasst werden (z. B. Joh. 1, 17. vgl. oben S. 119. Röm. 5, 20. 21), nicht irreleiten. Der Charakter eines Zeitalters im Grossen und Ganzen ist deshalb nicht der aller einzelnen Individuen; in jeder Gegenwart giebt es nach göttlicher Veranstaltung Menschen und Ereignisse, welche die Zukunft, so zu sagen, präoccupiren.

Verklärung Christi auf dem Berge eine Anticipation seiner schliesslichen Verklärung. So hat das erste Abendmahl, das Stiftungsmahl, *eine* Anticipation des Todes und der Verklärung Christi zur Grundlage *). So beweist durch das ganze A. T. *das zukünftige* Erlösungswerk seine Kraft; denn auch die *göttliche* Idee ist eine lebendige und eben um ihres zeitlosen ewigen Daseins willen alle Zeitsphären mit ihrer Energie umfassende, und der Sohn Gottes selbst, der in der Fülle der Zeit Mensch werden will um die Menschheit zu erlösen, bezeugte sich auch schon im A. B., so dass auch da schon von dem Geiste Christi und von der Schmach Christi die Rede sein kann. Mag der Geist als solcher und die Schmach als solche denen, die ihn hatten und die sie trugen, unerkannt geblieben sein, es ist doch objektiv Christi Geist und Christi Schmach, und wir wollen nicht vergessen, dass auch uns die Wirkungen des dreieinigen Gottes an unsern Seelen grösstentheils ebenso geheim bleiben als geheimnissvoll sie sind, und dass wir sie erfahren, auch ohne noch um sie zu wissen. Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret — also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.

* *

*) Dass das erste Abendm. als ein in jeder Beziehung vollkommenes nicht angesehen werden könne (*Kurtz*, Lehrb. d. h. Gesch. S. 148.) und dass die inzwischen erfolgte Verklärung Christi eine Verschiedenheit des wiederholten Abendmahls vom Stiftungsmahle mit sich bringe (*Hofmann* II, 238), das steht mit dem urbildlichen grundlegenden Charakter des Stiftungsmahles in Widerspruch. Was unsere Dogmatiker sagen: *Diversitas circumstantiae temporis, futuri sc. et praeteriti, in αἱματεκχυσίᾳ rem et substantiam ipsam non immutat*, dasselbe gilt auch von der Verklärung (vgl. Joh. 13, 31. 32 und dazu 17, 11 Anf.).

Nach dieser Auseinandersetzung des wichtigsten Punktes werden die übrigen scharfen Scheidelinien, welche Hofm. I, 60 f. zwischen dem A. und N. T. zieht, keiner umständlichen Kritik bedürfen. Wir erläutern sie zunächst durch kurze Zwischenbemerkungen. Die Persönlichkeit des Menschen finden wir im A. T. in dem Stande worein sie von Gott geschaffen [also im rein psychischen] und seine Natur [d. h. die sarkische Seite seines Lebens] in dem Stande, worein sie durch die Sünde gerathen; in dem N. T. dagegen finden wir seine Persönlichkeit in dem Stande, worein sie von Gott gezeugt ist [kraft der Zeugung Jesu] und seine Natur in Begriff, zur Freiheit verklärt zu werden. Der geschaffenen Persönlichkeit bezeugt der Geist Gottes Heiligkeit und Macht und somit [weil das persönliche Wollen des Menschen sich dem Wollen seines Fleisches ergeben hat] ihre Sünden; der wiedergeborenen Gottes Gnade in Christo dem Gerechten: jene erfährt mittelst ihrer Natur Gottes zukünftige, diese vermittelst der ihrigen Gottes vorhandene Heilsthat. Das immer gleiche Bewusstsein der alttest. Persönlichkeit ist das der Sünde und des Todes, nur immer einzelne Heilswirkungen nimmt sie mittelst ihrer Natur wahr; das immer gleiche Bewusstsein der neutest. Persönlichkeit ist das der Gerechtigkeit und des Lebens, nur immer einzelne Wirkungen des Argen nimmt sie mittelst ihrer Natur wahr Röm. 8, 2. [dort also ist das Naturleben der Grundzustand, welcher nur durch transitorische Heilswirkungen durchbrochen wird, hier das Geistesleben, nur durch transitorische Wirkungen des Argen durchbrochen. Das Naturleben aber ist ein sündiges und sterbliches, daher das stetige Bewusstsein der Sünde und des Todes; das Geistesleben d. h. das geisterfüllte Personleben ist das der Sünde und dem Tode enthobene, daher das stetige Bewusstsein der Gerechtigkeit und des Lebens. Dort höchstens

ein φέρεσθαι, hier ein bleibendes ἄγεσθαι πνεύματι ἁγίῳ.] Von der Natur erwartet der Mensch des A. T. das Heil seiner Persönlichkeit [aber vergeblich, denn vom Naturleben und den aus demselben stammenden Gemeinschaften steht keine Befriedigung des persönlichen Lebens zu hoffen]; der des Neuen hat in seiner Persönlichkeit [weil sie aus Gott geboren ist und in Lebensgemeinschaft mit Gott steht] das Heil für seine Natur; denn zwischen beiden steht Gottes That der Zeugung Jesu, dessen menschliche Natur heilig ist durch seine göttliche Persönlichkeit [und dessen verklärte Menschennatur an der durch ihn persönlich mit Gott verbundenen Gemeinde sich schon hienieden wirksam erweist, einst aber vollkommen sich darstellen wird].

Nicht einen einzigen dieser scharf gedachten und ebenmässig ausgesprochenen Unterscheidungssätze können wir unterschreiben; sie sind die folgerechten Ergebnisse aller der falschen Voraussetzungen, die wir bisher bestritten haben. In dem A. T., sagt Hofm., finden wir die Persönlichkeit des Menschen in dem Stande, worein sie von Gott geschaffen, und seine Natur in dem, worein sie durch Sünde gerathen. Die Persönlichkeit des Menschen in dem Stande, worein sie von Gott geschaffen ist, gegenüber der verderbten Natur ist ein nicht vorhandenes Unding, welches nur bei der oben an Hofm. bestrittenen Trennung des Person- und Naturwollens und Verlegung der Erbsünde in die Natur d. i. Stofflichkeit des Menschen vorgestellt werden kann. Die Natur ist ja eben sündig durch die in den Zustand der ἀνομία gerathene denkende und wollende Persönlichkeit, vom Mittelpunkte hat sich das Verderben nach dem Umkreise verbreitet, nicht umgekehrt. Unwiederbringlich auf ewig ist durch die von Gott zugleich mit der Wahlfreiheit des Menschen gewollte Selbstentscheidung des-

selben der Stand seiner Persönlichkeit verloren, worein er geschaffen war, und zwar, was Gott nicht wollte, durch Selbstentscheidung wider das göttliche Gebot und somit Gott selbst — so unwiederbringlich verloren, dass selbst in der Erlösung nur begriffsweise die zwei Momente der Wiederherstellung des *status integritatis* und der Aufrichtung des *status libertatis* *) auseinandergehalten werden können, weil die Erlösung nicht die einmal erfolgte Selbstentscheidung des Menschen aufhebt, sondern ihn in den Fall einer zweiten Selbstentscheidung für oder wider die Erlösungsthat bringt und, sofern er sich für sie entscheidet, seine Persönlichkeit und mit ihr sein ganzes Wesen in einen Zustand der Selbstentzweiung versetzt **), der erst durch den Tod hindurch zum Siege des durch Gnade in den Menschen verpflanzten neuen Lebensprincips ausschlägt. Ist aber in Folge des Falls die Persönlichkeit des Menschen ebenso in die Sünde verflochten, wie seine Natur, sind Persönlichkeit und Natur Ein Knäuel des Verderbens und soll dennoch der Anfang einer neuen, freien, über die Sünde herrschenden Persönlichkeit

*) *Billroth*, Religionsphilosophie S. 104.

**) Der Ap. schildert diesen Zustand Röm. 7, 14 ff. Er redet hier von etwas Gegenwärtigem, von einem Zustand, der nicht allein den Wiedergeborenen (solchen, in denen das geistliche Leben begonnen) nicht fremd, sondern gerade ihnen eigenthümlich ist Gal. 5, 16. 17. Die Schilderung des Ap. setzt ein neues die Sünde hassendes Ich, das Vorhandensein des inwendigen Menschen, also die Wiedergeburt voraus, und damit steht 7, 14 (vgl. 8, 8. 9.) nicht in Widerspruch: gerade der geistlich gesinnte Mensch fühlt es dem geistlichen Gesetze Gottes gegenüber am schmerzlichsten und tiefsten, dass er noch fleischliches Wesen an sich hat und der Gewalt der Sünde sich nicht völlig entwinden kann; ebendarin dass er sich in täglicher Busse als σαρκικὸς anklagt, zeigt es sich, dass er der Grundrichtung seiner Persönlichkeit nach πνευματικὸς ist. *Hofm.* (II, 16) und *Beck* (die Geburt des christl. Lebens S. 15 ff.) halten beide die Schilderung für die eines Unwiedergeborenen, das „Gesetz

erst mit der Erscheinung Christi (als des Urbildes und Urgrundes einer solchen nur vorwärts, nicht rückwärts) gegeben sein, so wäre im A. B. gar keine Rückkehr und Erhebung aus dem Verderben der Sünde denkbar, weil diese jedenfalls *den* Keimansatz eines in die Persönlichkeit des Menschen verpflanzten neuen Lebens voraussetzt. Die sporadischen Geisteswirkungen hätten nur an der Natur des Menschen ihr Spiel gehabt, ohne seine Persönlichkeit aus dem Schlamme der Sünde aufzurichten. Damit schlügen wir aber dem A. T. in's Angesicht; denn dass das Personwollen der Psalmensänger in Gegensatz zu dem angeborenen Naturwollen steht, das läugnet auch Hofm. nicht. Kann nun aber eine psychische Persönlichkeit im Sinne der Ursetzung des Menschen von ihnen nicht ausgesagt werden, weil eine solche ein bloses Hirngespinnst ist, so müssten wir entweder annehmen, dass David oder der ihm gläubig nachbetende Israelit ein *ἄνθρωπος ψυχικὸς* im Sinne von 1 Cor. 2, 14. war, was widersinnig, oder er ist ein *ἄνθρωπος πνευματικὸς* und die Scheidewand, welche Hofm. zwischen A. und N. T. aufgerichtet hat, ist gefallen.

Auch die Behauptung Hofm.'s, dass das immer gleiche Bewusstsein der alttest. Persönlichkeit das der

---

des Gemüths ist nach beiden ein natürliches, nach Ersterem das des selbstbewussten, sich selbst bestimmenden Ich (welches er von dem erbsündlichen Verderben isolirt), nach Letzterem der blose Gewissenstrieb des fleischlichen Menschen. Dass ein solcher Zustand, wie ihn der Ap. beschreibt, vor der Wiedergeburt und nur vor ihr stattfinden könne, ist der Irrthum, anf den als letzten Grund Hofm.'s irrige Verhältnissbestimmung beider Testamente zurückgeht und von dem alles Falsche in der Seelenlehre und Seelsorge des Pietismus ausgegangen ist. Die richtige Auffassung findet sich auch nicht bei *Bengel*, wohl aber bei *Crusius* im letzten *Progr. de voc. νόμος in ep. Pauli ad Romanos.*

Sünde und des Todes sei, bedarf bedeutender Beschränkung. Denn weder ist die Gnade im N. T. (da sie die Wurzel der Sünde noch nicht hinwegnimmt) so reichlich, dass unser persönliches Bewusstsein ein immer gleiches Bewusstsein der Gerechtigkeit und des Lebens sein könnte, wozu noch die eigne Untreue und störende Anfechtungen kommen; noch ist die Gnade im A. T. so kärglich, dass das persönliche Bewusstsein der Gläubigen ein immer gleiches Bewusstsein der Sünde und des Todes sein musste, vielmehr war die selige Gewissheit der Sündenvergebung auch für sie etwas keineswegs Unerreichbares (Ps. 32) und das freudig feste Bewusstsein des Gnadenstandes bemass sich damals, wie jetzt, in seiner Stetigkeit lediglich nach der Glaubenstreue der Person. Auch schon im A. T. ist neben dem Gesetze das Evangelium (die Verheissung des zukünftigen Heils und gegenwärtiger Begnadigung auf Grund des göttlichen Heilsrathschlusses) vorhanden; ist im A. T. das Gesetz, im N. T. das Evangelium (das Wort von dem erschienenen Heil und gegenwärtiger Begnadigung auf Grund des erschienenen) das Vorherrschende, so ist doch weder hier noch dort eins von beiden das allein herrschende mit Ausschluss des andern. Auch noch im N. T. hat der Apostel Grund zu der Klage: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes! (Röm. 7, 24) und schon im A. T. kann David frohlocken: Du thust mir kund den Weg des Lebens; vor dir ist Freude die Fülle und liebliches Wesen zu deiner Rechten immer und ewiglich (Ps. 16, 11). So wenig der Begriff Tod in dem Seufzer des Apostels oberflächlich physisch zu verstehen ist, so wenig der Begriff Leben in dem frohlockenden Ausspruche Davids.

Noch seltsamer, nicht einmal von Wahrheit tingirt, ist die Behauptung Hofm.'s, dass der Mensch des A. T. das

Heil seiner Persönlichkeit von der Natur erwarte. Auf Jehova, auf Ihn allein, auf anderes nichts gründen die alttest. Gläubigen die Hoffnung ihres Heils. Soll jene Behauptung aber dies sagen, dass der Mensch des A. T. von Jehova das Heil als ein auf dem Boden der beschränkten, der sündigen und sterblichen Natur erblühendes erwarte, so hatte es ja mit dieser Erwartung seine volle Richtigkeit: denn menschliche Natur hat derjenige angenommen und in der Gestalt des sündigen Fleisches ist er erschienen, der sein Volk selig machen sollte von ihren Sünden. Dass der Heilsstifter nur Jehova selbst sein könne und der Heilserwerber ein Gerechter sein müsse, ein solcher, der (nach Hofm.'s Ausdrucksweise) in Gemeinschaft persönlichen sowohl als natürlichen Lebens mit Gott stände, das konnte jeder Gläubige des A. B. aus der gänzlichen Ohnmacht des Menschen, sich selbst oder gar Andere von Sünden zu erlösen, und aus dem im ganzen Wesensbestande (Persönlichkeit und Natur) festgewurzelten Sündenverderben, so wie aus seiner eignen zwar in Lebensgemeinschaft mit Gott, aber in noch durch Sünde getrübter stehenden Persönlichkeit schliessen. Zu diesem Schlusse war keine Entwickelung von Jahrtausenden nöthig und es wäre wahrhaft jammervoll, wenn dieser Schluss erst das letzte Glied einer langen, von Gott selbst geknüpften Kette von Selbsttäuschungen gewesen wäre. —

Aus dem allen erhellt, dass Hofm. das Verhältniss des A. und N. T. einseitig aus dem Gesichtspunkte der Kindschaft betrachtet und es hier, indem er jenem dieselbe nur der Bestimmung, diesem der Wirklichkeit nach zuspricht, nicht zu der die Gegensätze vermittelnden organischen Anschauung bringt, welche gerade hier die richtige ist. Dagegen glauben wir erwiesen zu haben, dass im A. T. nicht blos die Bestimmung zur Kindschaft, sondern Gnade genug zu einem wirk-

lichen bewussten Anfang derselben und somit dessen was sie voraussetzt (Wiedergeburt) und dessen was mitfolgt (persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott und fortschreitende Erneuerung) vorhanden war. In diesem über Seligkeit und Verdammniss entscheidenden Punkte, entscheidend nicht etwa blos nach göttlicher Anordnung, sondern um der göttlichen Heiligkeit willen, enthält das A. T. das bereits im Keime, was das N. T. als Frucht (obschon auch diese erst im Licht der Ewigkeit zur vollen Reife gelangen wird), das Verhältniss beider Testamente ist das wesentlich (nicht bloss ideell) organischen Fortschritts. Ebenso ist es mit der Stellung zum Gesetze. Bereits im A. T. ist der Anfang einer freien (nicht mehr knechtischen) Stellung zum Gesetze vorhanden, aber erst im N. T. vollendet und verallgemeinert sich jener Freiheitsstand dadurch, dass die Vormundschaft des Gesetzes ganz aufhört und der Zaun aus der Mitte gethan wird. Dort Gebundenheit an das Ceremonialgesetz und Freiheit nur im Bewusstsein der ihm zu Grunde liegenden Idee, hier Freiheit von demselben kraft der durch Christum verwirklichten (Gal. 5, 1), und keine andere Gebundenheit als die an das Gesetz der Freiheit d. i. Christi (Jak. 2, 12. 1 Cor. 9, 21). An die Stelle des mühsamen Gesetzdienstes ist der unmittelbare Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit getreten, der Glaube, hier wie dort die Gerechtigkeit ererbend, hat die Hüllen der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, von denen er zu seiner eignen Verwahrung und Zeitigung einstweilig umwunden war (wie der Embryo von den Häuten), gesprengt und ist das freie Mittel eines weit näheren Verkehrs mit Gott geworden (Gal. 3, 23. 24.). Ebenso ist es mit der Stellung zum Jenseits. Dort liegen hinter dem gegenwärtigen Leben unabsehbare dunkle Fernen, und in der klaren Erkenntniss Gottes als des Gottes des Lebens und des Heils,

der ewigen Allmacht und Liebe wird der Hoffnung des ewigen Lebens nur erst der Boden urbar gemacht, aus dem sie hervorwachsen konnte und musste *), wie wir sie denn schon in den Apokryphen aufgesprosst und ihre Knospe brechen *sehen* **). Wenn im A. T. die Hoffnung auf das diesseitige Gnadenwerk Jehovas gerichtet ist, so im N. T. auf das Grund des geschehenen diesseitigen auf die Vollendung desselben in dem geöffneten Jenseits. An die Stelle der den Gesichtskreis des Diesseits lichtenden Verheissungen sind von ihrer Erfüllung aus weitere göttliche Verheissungen getreten, Verheissungen des ewigen Lebens, überaus gross und kostbar (2 Petr. 1, 4. Hebr. 8, 6). Wie in der Ewigkeit der Vorschmack zum Vollgenuss und der Glaube zum Schauen werden wird, so ist im N. T. der Vorschmack des A. und der Glaube des A. zum Vollgenuss und zum Schauen geworden. Aber auch dieser Vollgenuss und dieses Schauen ist gegen die Ewigkeit nur wieder ein Vorschmack und ein Glauben; denn die zukünftige Stadt, welche das Sehnen der Patriarchen in ihrer Pilgrimschaft war (Hebr. 11, 10. 13—16.), obgleich wir ihr näher sind (eb. 12, 22) und sie im Worte uns deutlich vor Augen gemalt ist (Apok. 21. 22.), ist auch für uns

*) So trefflich *Hengstenberg*, Psalmen III, 528.

**) Ewiges Leben Tob. 2, 17. 18.; Auferstehung, verknüpft mit der Messias-Hoffnung Sir. 48, 10—12. (in allen Codd.); Trost gegen den Tod Sir. 41, 3. 4.; ewige Verdammniss Judith 16, 17., Sir. 7, 17. 41, 10. Alle diese Stelleu haben Anknüpfungspunkte im alttest. Kanon; die letzten gehen offenbar auf Jes. 66, 24., so wie Sir. 48, 10—12. auf Maleachi c. 3. zurück. Sehr beachtenswerth ist auch die Stelle Sir. 51, 10. *ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου*, insofern sie von Entfaltung der Messias-Hoffnung zeugt, und wenn hier *abi adonaj* der Urschrift falsch übersetzt wäre, doch von einer Entfaltung des Bewusstseins der Kindschaft zeugen würde.

noch jenseitiges Sehnsuchtsziel (Hebr. 13, 14), nur erst im Glauben ist unser Wandel im Himmel, nur erst im Glauben sind wir in Besitz des unvergänglichen unbefleckten und unverwelklichen Erbes, das uns behalten wird im Himmel.

In dem Allen ist A. und N. T. durch eine stetige Entwickelung verkettet, welche wir mit vollem Rechte (ohne damit zu verkennen, dass ihr Anfang durch das Wirken, ihr Fortgang durch das Mitwirken Gottes bedingt ist) eine organische nennen. Aber aus dem Gesichtspunkte organischen Fortschrittes gewinnen wir noch keine allseitige Erkenntniss des Verhältnisses beider Testamente. Wie Hofm. darin Recht hat, dass der Unterschied des A. und N. T. nicht in den der Beschränkung und Entschränkung (der partikularen Anbahnung des Heils und der allgemein menschlichen Verwirklichung desselben) aufgeht, so ist er auch durch das Verhältniss des Anfangs und der Vollendung, des Keimes und der Frucht, des noch Unentwickelten und der Entfaltung, des noch Verhüllten und der Entpuppung keineswegs erschöpft. Es giebt *μέλλοντα ἀγαθά*, von denen im A. T. nicht einmal der keimartige Anfang, sondern nur Schattenbilder vorhanden waren. Dahin gehören alle die Heilserweise, deren Realität die Menschwerdung des Sohnes Gottes voraussetzt *). Nur erst ein seiner Erscheinung entgegenreifendes ist im A. T. das Reich Gottes, denn der gesalbte (designirte) König dieses Reichs, unter den als das Eine Haupt alle Dinge zusammen-

*) Dass die Substanz der im A. T. abgeschatteten Güter nicht in der Gnadengegenwart des Logos, nicht in den zur Seligkeit wesentlichen geistlichen Gütern, sondern in dem fleischgewordenen Logos nebst dem, was er in der angenommenen menschlichen Natur erworben, zu suchen ist, das ist in Bezug auf das h. Abendmahl trefflich von *Egid. Hunnius* in dem *Exc. de discrimine V. et N. T.* seines Comm. zum Ev. Joh. (f. 162, b ff.) auseinandergesetzt. „*Christus nec tempore nec loco abest ab ecclesia N. T.*;

gefasst werden sollen, ist noch nicht erschienen. Die Verbindung Jehovas mit Israel ist eine dynamische, die Verbindung aber des Gottmenschen mit der Menschheit, die im A. T. erst noch ersehnt wird, ist eine organische, denn *er ist* eingegangen in den Organismus des Geschlechts, um dasselbe wieder zu Gott emporzuheben und mit Gott in einer verhältnissmässig so innigen Weise zu vereinigen, als seine Menschheit mit dem Logos und in diesem mit der Gottheit vereinigt ist. Im A. T. wohnt und wandelt Jehova unter Israel, aber in verhüllter und unnahbarer Herrlichkeit, im N. T. ist der menschgewordene Sohn Gottes, dessen göttliche Herrlichkeit durch die Annahme unseres Fleisches und Blutes vertrauenerweckend gemildert ist, den Seinen gegenwärtig, und nicht allein dass der Menschensohn mitten unter den goldenen Leuchtern, seinen Gemeinden, wandelt — jeder wahrhaft Gläubige kann sagen: Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir; der Gottmensch, nicht ferne von mir, sondern mir so nahe als das Blut meinen Adern, ist meiner Seele Leben! Ist das alttest. Israel das erwählte Eigenthumsvolk Jehovas, so ist dagegen die neutest. Gemeinde mehr als das: sie ist in Wahrheit der Leib Christi, in dem Geiste und der verklärten Leiblichkeit ihres Hauptes trägt sie den Keim und die Gewähr ihrer eignen Verklärung in sich *). Opfer und Passah und Reinigungen haben durch das ewige Testament im Blute

---

sed in omnibus sacris nostris, praedicatione verbi et sacramentorum usu, praesens est et operatur efficaciter Christus quatenus Christus, qui in V. T. ut λόγος aderat et in fidelibus operabatur — ideoque Christus plane amplius non adumbratur. Hoc enim esset absolutam imaginem adumbrare et veritatem N. T. figuris involvere.“

*) Die schon hienieden anhebende Wirkung Christi (der allerdings „allein unser Auferstehungskeim“ ist) nach seiner Leiblichkeit auf die unsere ist von *Pabst* a. a. O. S. 160–163. gänzlich verkannt worden.

Christi ihre Endschaft gefunden, denn die Gemeinde ist besprengt mit dem Blute ihres Herrn und Hauptes, gespeist und getränkt mit seinem Leibe und Blute in ein unvergängliches Leben beides der Seele und des Leibes, und der Geist Gottes, dessen Ausgiessung erst nach der Verklärung Christi erfolgen sollte (Joh. 7, 39), der im A. B. verheissene Geist (Eph. 1, 13. vgl. Gal. 3, 14) ist über sie ausgegossen. In unvergleichlich grösserer Fülle und reicherer Selbstbezeugung hat sie den Geist des Vaters und des Sohnes in sich wohnend, und nicht blos durch ideale, sondern substantielle Bande ist sie mit dem Gottmenschen, ihrem Haupte, verbunden. So wie die Menschheit Christi die Fülle der Gottheit in sich wohnend hat (Col. 1, 19. 2, 9.), so ist die Gemeinde das πλήρωμα des erhöheten Gottmenschen, erfüllt und durchdrungen von seiner Gnadengegenwart, wie von seiner Machtgegenwart alles Geschaffene (Eph. 1, 22. 23.), und kraft jener Gnadengegenwart, indem sich das, was sie an ihr hat, immer mehr in ihr subjektivirt, indem sie das, was sie der Fähigkeit nach ist, auch in Wirklichkeit immer mehr wird, wächst sie heran zum vollkommenen Manne (Eph. 4, 13). Er, der von Anfang Grund und Ziel des göttlichen Heilswerkes war, den das alttest. Israel nur insoweit aus der Ferne erkannte, als Gott ihn in Weissagungen und Vorbildern dem harrenden Glauben vorausdarstellte, ist in ihr und sie in ihm, und nicht mehr von aussen kommt ihr Heil, sondern sie selbst ist die Werkstatt seiner Vollendung. **In Jehova war für das Israel des A. B. Anfang, Mittel und Ende des Heilswerks beschlossen, der Gemeinde des N. B. hat es sich in Christo entfaltet**, sie besitzt in ihm den wesentlichen Anfang des erschienenen Heils und die bewusste Bürgschaft seiner vollkommenen ewigen Offenbarung.

* * *

Ging unsere Absicht bisher dahin, den durch *Hofmann* ermöglichten Fortschritt der biblischen, nam. prophetischen Theologie mancher hemmenden Irrthümer zu entbinden, ihn mit der Vergangenheit in heilsamen Wechselbezug zu setzen *und so in* den vom Geiste Gottes getriebenen Entwickelungsstrom der Kirche einzulenken: so werden wir jetzt vor *Michael Baumgarten* um so weniger vorbeigehen können, je redlicher und erfolgreicher wir ihn auf ebendemselben Wege begriffen sehen. Eine von einem weiten und hellen Umblick auf das Leben und die Geschichte ausgehende, tief sich verinnerlichende Beschauung des Wortes der Heilsoffenbarung und eine geistvoll lebendige Reproduktion seines Inhalts sind die Grundzüge des Baumgartenschen Theologischen Commentars zum Pentateuch (1843. 44.). Es ist Bg.'s ernstes und fürwahr nicht segenloses Streben, den göttlichen Gedanken nachzudenken und die Spuren des „Weges des Königs im Heiligthum" zu verfolgen. Die Schrift steht ihm als ein lebendiges Zeugniss des in die Geschichte eingegangenen göttlichen Lebens vor der Seele und in dieses der Vergangenheit, aber deshalb nicht dem Tode verfallene Leben sucht er sich zu versenken, um es nicht blos von einem ausserhalb seiner selbst gelegenen Standpunkt zu betrachten, sondern als ein gegenwärtiges, der Zukunft zustrebendes mitzuerleben. Daher fühlen wir uns in diesem Comm. durchweg inmitten einer auf und nieder wogenden Strömung lebendiger Wasser, und wie Frühlingsodem weht es uns an, und ein lenzlich frisches Grünen und Knospen umgiebt uns.

Allenthalben leuchten in Bg.'s Comm. die allgemeinen Grundanschauungen durch, welche wir bereits bei *Crusius* vorfanden, aber weit tiefer (obwohl hie und da über die Grenze der Wahrheit hinaus) erfasst und weit umfassender auf die Schriftauslegung angewendet. Vor allem ist es die

im zweiten Abschnitt besprochene wahrheitgemässe Fassung des Verhältnisses des Geistes zur Materie, des Unendlichen zum Endlichen, Gottes zur Welt, des Menschen zur Natur, wodurch dieser Comm. zu einer neuen Schöpfung geworden ist und manchen im Worte Gottes verborgenen Schatz gehoben hat. Dass nach der Schrift Geist und Materie keine absoluten d. h. jede Vermittelung ausschliessenden Gegensätze sind, sondern dass ein realer Wechselbezug zwischen beiden möglich und wirklich, jener die Macht über diese ist (I, 10. 99.), dass zwischen Aeusserem und Innerem (II, 175), Menschlichem und Natürlichem (II, 490) das innigste Wechselverhältniss besteht und die weit greifende Vergleichung und Ineinanderstellung beider in der Schrift auf diesem Grunde beruht (II, 371) — das sind Grundsätze, welche nicht Bg. zuerst aus der Schrift gewonnen, aber zuerst zu einer durchgreifenden exegetischen Anwendung gebracht hat. Ebendahin gehört die Anschauung von Raum und Zeit im Verhältniss zu Gott, nach welcher die Offenbarung Gottes auf einem Eingehen in die Schranken beider beruht (I, 22) und die Welt ebendadurch von ihrem Anfange und Grunde dem gesetzten Ziele zugeführt wird, dass Gott in die Geschichte und Entwickelung eintritt (I, 31. 103 f. 124.). Wir sind darin ganz mit Bg. einverstanden, dass man sich in Betracht der Thatsache ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο bei der Schrift des Geistes alles Ernstes vor Spiritualismus und Doketismus zu hüten hat (II, 360) und wir freuen uns der tieferen Blicke, welche Bg. im Gegensatz zu *Bähr* (II, 52) in die alttest. Symbolik, so wie in das Wesen der Anthropomorphismen (I, 12 f. 124. 291. u. ö.) gethan hat.

Aber wir können es ebensowenig verschweigen, dass Bg. von dem Grundsatze aus, dass Unendliches und Endliches, Geist und Natur Gegensätze sind, aber nicht unvermittelte

(vgl. II, 4. mit 307), hie und da in das Extrem völliger Aufhebung der Gegensätze verfällt, und dass er über der selbstentäussernden Heilsoffenbarung Gottes die transcendente Absolutheit seines Wesens, über dem abbildlichen, im ursprünglichen Wesen der Natur selbst begründeten Bezuge des Naturlebens zum Leben Gottes und des Geistes die substantielle Verschiedenheit derselben, über der organischen Verbundenheit die wesentliche Selbstigkeit des Verbundenen zu wenig beachtet. Es ist eine oft ausgesprochene Wahrheit, dass der Anthropomorphismus auf dem Theomorphismus der Creatur und vorzugsweise der freien Creatur ruht, die Creatur trägt eben die Form Gottes, weil sie das Wesen Gottes nicht in sich tragen kann *). Wenn aber Bg. I, 23. die μορφὴ θεοῦ nicht als die unendliche Existenzform seines Wesens, sondern als eine wirkliche, im Verhältniss zum Menschen urbildliche Gestalt, in der sein Wesen offenbar wird, erkannt wissen will, so streift dies, so entschieden auch Bg. den Pantheismus verurtheilt, an die Annahme eines nothwendig sich verendlichenden Absoluten, die auch noch dadurch begünstigt wird, dass Bg. uns zumuthet, neben der Absolutheit Gottes nicht blos eine freie Selbstbeschränkung, sondern eine Relativität seines Wesens (I, 264) zu denken.

Ebenso gewinnt es hie und da den Anschein, als ob Bg. den Dualismus von Geist und Natur überhaupt verwürfe. Zwar darin geben wir mit ihm der Naturphilosophie recht, dass in der Natur kein schlechthin todter Stoff angenommen werden dürfe, sondern endlich Alles sein Wesen im Gedanken, im Geiste haben müsse (II, 51); die Welt ist ja nicht blos ein Produkt des göttlichen Wollens, sondern auch des göttlichen Denkens, und die göttliche Idee als eine lebendige

*) *Günther*, Vorschule I, 117. vgl. Janusköpfe S. 163 f.

erzeugt nichts Todtes. Wenn aber Bg. alle Anfänge des Geistigen in das Leibliche verlegt (I, 69) und in diesem Sinne einen Geistesgrund in der Natur erkannt wissen will (II, 535): so liegt hier wieder ein sehr gefährlicher Begriff organischer Entwickelung unter, aus dem sich folgerecht ergiebt, dass der Mensch die vollendete Natur, die zum Fürsichsein gelangte aussersichseiende Idee ist *).

Wir sind weit entfernt, um solcher Abirrungen willen die tiefe Wahrheit zu verkennen, die Bg. übereinstimmig mit erleuchteten Zeugen der Kirche, auf die wir in den ersten Abschnitten zurückwiesen, dem falschen Spiritualismus gegenüber geltend macht. Jene Wahrheit ist uns so göttlich gewiss, dass wir den Fortschritt der Schrifterkenntniss aufzuhalten fürchteten, wenn wir, wie hie und da geschehen ist, Bg. als sklavischen Anhänger Hofm.'s bezeichneten und ihn so „untergebracht" zu haben wähnten. Denn haben wir bis hieher vielfache Einsprache gegen Hofm.'s Lehrsätze erheben müssen und müssten wir auch, wenn wir auf seine Einzelauslegung eingingen, ihm fast auf jedem Schritte entgegentreten, so sind wir doch dessen gewiss, dass in Hofm.'s System die Eine grosse Wahrheit der typisch-genetischen Entwickelung der Heilsgeschichte und ihres engen Wechselbezuges zur Prophetie zuerst zu so klarer Erkenntniss und so allseitiger Anwendung gebracht worden ist, dass wir uns wundern würden,

*) Eine Aufhebung des Dualismus zwischen Gott und Welt (obgleich Bg. nichts weniger als das beabsichtigt) wird wenigstens begünstigt durch die Annahme, dass אלהים Gott mit Einschluss aller höheren in der Welt waltenden Mächte (I, 5. vgl. 219. II, 445) und יהוה צבאות Jehova welcher die Menge der Heerschaaren ist (I, 6) bezeichne. Ein Seitenstück zu letzterer Deutung findet sich I, 277 (zu Gen. 31, 13): „der Gott welcher Bethel ist, insofern nämlich das Wesen Gottes für Jakob in jener Oertlichkeit concret geworden ist"!

wenn sie Bg. nicht das Herz abgewonnen hätte. Sodann aber bedarf das Abhängigkeitsverhältniss Bg.'s zu Hofm., obschon es in *einigen* wesentlichen Punkten zum Schaden des Ersteren vorhanden ist, bedeutender Beschränkung. In den *meisten* wesentlichen Punkten ist Bg., ohne darauf auszugehen, Hofm.'s Gegner; seine Grundansichten sowohl als seine Einzelauslegung bekunden gegen Hofm. einen selbstständigen Fortschritt; diese Elemente des Fortschritts, der in gerader Linie wie durch Bengel und Crusius, so durch *Hofm.* und *Bg.* hindurchgeht, wollen wir auszuscheiden suchen, indem wir vorerst auf einige der schon oben bei Hofm. besprochenen Punkte zurückblicken und Bg.'s Ansichten darüber unparteiischer Sichtung unterwerfen, zuletzt aber auf Einen der allerwichtigsten Punkte eingehen, dessen Besprechung wir uns aufgespart haben, weil bei demselben *Hofm.*, *Bg.* und *J. P. Lange* zusammenzufassen sind und in ihm die Gefahr, in welcher die neueste Entwickelung schwebt, vor allen andern zu Tage liegt.

* *

Während Hofm. That- und Wortweissagung zu einem Erzeugniss des Geistes im Schoosse menschlicher Unfreiheit macht, ist Baumg. allenthalben bemüht, die göttliche Urhebung mit der Selbstbestimmung des Menschen, die Objektivität des göttlichen Waltens in der Geschichte mit der ungeschmälerten Freiheit menschlicher Subjektivität in das rechte Verhältniss zu setzen (vgl. z. B. I, 231). Von der Hofmann'schen Unterscheidung freier Persönlichkeit und unfreier Natur im Menschen und der unwiderstehlichen Wirkung des göttlichen Geistes auf letztere finden wir bei Baumg. keine Spur; die Einwirkung irgend welchen fremden Geistes auf den Menschen ist ihm kraft der Freiheit des Letzteren in ihrem Erfolge durch dessen Einwilligung bedingt (I, 99), und mag sich Gott zu

der sinnlichen Sphäre des Menschen herablassen oder den Menschen in die Sphäre der göttlichen und geistlichen Dinge hineinziehen, immer ist es der Mensch als Person, den die Wirkung trifft und der sie erfährt (I, 184). Besonders grell tritt der Widerspruch Bg.'s und Hofm.'s in der Auffassung von Thatsachen wie die Verhärtung Pharao's hervor, die an ebenso vielen Stellen der Schrift als Selbstverhärtung bezeichnet wird. Hofm. verweist dieselbe als göttliche That in die Sphäre menschlicher Unfreiheit (I, 24); Bg. will die beiden Seiten des Gegensatzes als gleich tiefe, gleich innerliche festgehalten wissen, er erkennt hier die grösste Gefahr, der Freiheit des Menschen um der absoluten Causalität Gottes willen oder diese um jener willen aufzugeben, und belässt der für unser Denken nicht zu beseitigenden Spannung des Gegensatzes (der psychologischen und teleologischen Anschauung der Sünde) ihre Realität (I, 420—423), indem er in solchen Fällen, wie bei Pharao und Judas Ischariot, einen zwiefachen Willen Gottes zum Heil und zur Verdammniss annehmen zu müssen glaubt. „An dieses Kreuz eines zwiefachen Gotteswillens — sagt er (I, 452) — muss geschlagen werden die Klugheit der reformirten Prädestinationslehre, welche es weit eher über sich gewinnt, Taufe und Abendmahl zu einem Spiel zu machen, als von der Befriedigung zu lassen, welche der Gedanke eines ewigen eisernen Rathschlusses dem Verstande gewährt.“ Wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, dass der Hofmann'schen Lehre von der geschichtsbildenden Wirkung des Geistes Gottes auf die unfreie Natur des Menschen hiermit zugleich das Urtheil gesprochen ist, können uns aber nicht überzeugen, dass der Gegensatz absoluter göttlicher Causalität und menschlicher Freiheit das Kreuz ist, an welches beide Lehren zu schlagen sind. Dieser Gegensatz existirt nicht und die Schrift muthet

uns auch nicht zu ihn zu denken; zwar ist die absolute Causalität Gottes die Schöpferin und Trägerin der menschlichen Freiheit, aber wo *diese* anhebt, da hat sich Gott nach freier Selbstbeschränkung seiner Absolutheit begeben. Das Kreuz *ist kein* anderes, als der für uns nicht zu vermittelnde Widerspruch der menschlichen Freiheit und des göttlichen Vorherwissens (s. oben S. 71—73) *). Diesen Widerspruch lassen wir vernunftgemäss stehen, weil das Wesen des Menschen die eine so nothwendig fordert als das Wesen Gottes das andere, und einen Willen Gottes zum Heile und zur Verdammniss in supralapsarischem Sinne weisen wir zurück. Jener hat die Voraussicht der Heilsannahme, dieser der Heils*verschm*ähung zur Bedingung; jener die göttliche Gnade, dieser die göttliche Gerechtigkeit zum Grunde.

Dass Bg. dem Faktor der menschlichen Freiheit in der Geschichtsgestaltung sein Recht belässt, das hängt damit zusammen, dass ihm Hofm.'s anthropologische Grundansicht völlig fremd ist. Hofm. spricht dem Menschen das geschöpfliche *πνεῦμα* ab, bei Bg. erscheint der Mensch durchweg als

---

*) Wir haben uns den Menschen wie in der ersten paradiesischen Selbstentscheidung, so auch in der zweiten gegenüber dem dargebotenen Heile völlig frei zu denken; frei von Natur aus sich selber zur Verwerfung, freigemacht durch übernatürliche Wirkung der Gnade zur Annahme. Diese zwiefache durch Gnade ergänzte Wahlfreiheit entgeht keinem, der das Evangelium vernimmt. Darum hält unsere Kirche in dem Werke der Bekehrung des Menschen ebenso entschieden die göttliche Urhebung als die für alle Menschen ohne Unterschied gleiche Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel und somit den Ernst des göttlichen Gnadenwillens in seiner Allgemeinheit fest. Die Annahme zweier *contradictoriae voluntates* im reformirten Sinne verwirft sie; die gleich verwerfliche Annahme derselben in Bg.'s Sinne gegen die ref. Prädestinationslehre (welche bei *Schleiermacher* nicht viel auf sich hat, da er ihre Schroffheit in der „allgemeinen Wiederbringung aller Seelen" aufhebt) ist nicht nöthig.

Synthese der Natur und des Geistes, als der Punkt, in welchem Erde und Himmel sich organisch durchdringen. Durch den göttlichen Einhauch wird der seelenlose Stoff zum beseelten Wesen, der Mensch ist das Produkt der Ineinsbildung beider, nicht die Seele das Produkt des πνεῦμα (I, 35). Demgemäss redet Bg. von einem Geiste, durch den der Mensch Einzelwesen ist (II, 386), im geschöpflichen Sinne, und dieser Geist gilt ihm nach der einen Seite hin als Princip des menschlichen Lebens, nach der andern als Sitz der menschlichen Freiheit und Selbstständigkeit (I, 25), also als das Personbildende. In diesem allerwichtigsten Punkte bleibt uns nur ein bewussterer, offnerer Widerspruch gegen Hofm. an Bg. zu wünschen übrig.

Auch in dem gegen das Verhältniss, in welches Hofm. die Individualität des Menschen zu seiner Natur und zur Sünde setzt, erhobenen Widerspruch haben wir Bg. auf unserer Seite. Wenn er I, 264. neben dem absoluten Wesen Gottes ein relatives, gleich reales und jenes nicht aufhebendes anerkannt wissen will, so ist damit zugleich gesagt, dass selbst das absolute Wesen Gottes als persönliches nicht undeterminirt ist, also auch nicht die Individualität (nur nicht im gattungsbegrifflichen Sinne) ausschliesst *). Mit grösster Bestimmtheit erkennt Bg. die individuelle Beschränktheit (abge-

*) Wir überlassen es der Philosophie, an ihrem absoluten Ich (Subjekt-Objekt, logische Idee) die Persönlichkeit zu negieren, weil diese eine Schranke mit sich bringe, sind aber mit *Mehring* (Grundzüge der specul. Kritik S. 289. 295. vgl. 201.) dessen gewiss, dass ein Ich ohne Persönlichkeit und ohne die durch diese selbst gegebene Schranke der concretesten Individualität ein Nebelgehilde ist, und ebenso gewiss, dass der reine Gottesbegriff auch dann noch nicht hergestellt ist, wenn dem Absoluten zwar Persönlichkeit, aber keine seiende, sondern eine werdende zugesprochen wird. Von den mannigfachsten sich widersprechenden Fassungen des Begriffs der

sehen von der Sünde) dem W e s e n des Menschen, also auch der menschlichen Natur Christi zu. „Die Wirkung des Geistes hebt die Beschränktheit des Menschen nicht auf — sagt er I, 367 — denn nach dieser Meinung könnte der h. Geist *nicht* Gott der Schöpfer sein, der die Schranke des Menschen überhaupt und die Beschränktheit jedes einzelnen Menschen selber gewollt und gesetzt hat. Nur wenn die Beschränktheit zur g o t t g e s e t z t e n N a t u r des Menschen gehört, konnte der, in welchem der Geist ohne Mass wohnte, der aber zugleich des Menschen Sohn war, das Bekenntniss ablegen: auch der Sohn weiss den Tag und die Stunde des Endes nicht. In der That kann es auch Jeder an sich erfahren, dass es *recht* eigentlich ein Werk des h. Geistes ist, den Menschen in seine Schranke als in sein Haus hineinzuführen. Von Natur nämlich schweben wir in lauter abstracten Gedanken, d. h. in der Luftregion, wie Socrates im Phrontisterion.“ Wir können

---

P e r s ö n l i c h k e i t aus haben sich die seltsamsten Verhältnissbestimmungen des Judenthums und Christenthums der Religionsphilosophie bemächtigt. Da rafft der eine Judenthum und klassisches Heidenthum unter die Rubrik der Religionen der geistigen Individualität zusammen und stellt ihnen das Christenthum als Religion der Subjektivität oder des Selbstbewusstseins entgegen, weil das Christenthum die beschränkende Auffassung Gottes als P e r s o n in die höhere Gottes als S u b j e k t aufgehoben habe; nach einem andern hat gerade erst im Christenthum sich der Begriff Gottes als absoluter d. h. schlechthin durch sich selbst bestimmter Persönlichkeit v o l l e n d e t; ein dritter proclamirt als den Reinertrag des Christenthums den Satz: D e r G e i s t i s t G o t t, und spricht diesem Gott die Persönlichkeit ab. „Denn weder ein rein g e i s t i g e s, noch ein rein m a t e r i e l l e s Wesen kann p e r s ö n l i c h sein, sondern nur ein aus beiden zusammengewachsenes, d. h. ein geistig-leibliches, wie der Mensch. Hiermit ist ein für allemal der Streit über die Persönlichkeit Gottes aus dem B e g r i f f e der Persönlichkeit entschieden.“ Z u m G e s e t z u n d Z e u g n i s s! werden sie das nicht sagen, so werden sie die Morgenröthe nicht haben (Jes. 8, 20). —

daraus sicher schliessen, dass Bg. neben der unzerstörbaren Persönlichkeit des Menschen auch eine unzerstörbare Individualität anerkennt, und darauf führt die Andeutung I, 370, dass bei dem ewigen Erbtheil die unterschiedliche Persönlichkeit nicht ausser Acht gelassen wird. Erkennt er in der in allen Zungen redenden Gemeinde als dem Leibe des Herrn die organische Einheit (I, 154 f.), so mag er sich gewiss auch das im Diesseits vorgebildete Jenseits nicht als ein graues Einerlei ohne alle Farbenstufung denken; erkennt er in Christus die individuellste, verschlossenste und zugleich die allgemeinste, aufgeschlossenste Person, denn „der Herr ist der Geist" (I, 170), so wird er auch an den Vollendeten das Erfülltsein vom Geiste Gottes mit der ausgeprägtesten Individualität, Allgemeines und Besonderes, generische Gleichheit und individuelle Verschiedenheit zu vereinbaren wissen.

Dagegen finden wir Bg. in der Anschauung des Sündenfalls ganz in den Spuren Hofm.'s. Er denkt sich, wie Hofm., die Wirkung der verbotenen Frucht als auf die schöpferische Lebenskraft des Menschen gerichtet. „So lange diese Lebenskraft in dem einen Menschen beschlossen war, war die Wirkung des Genusses eine totale; da aber durch die Schöpfung des Weibes der ursprüngliche Lebensbrunn in eine Zweiheit [die κοιλία des Mannes und Weibes] getheilt ist, so ist die Wirkung der Frucht vertheilt und nicht mehr eine plötzliche. Dass sie sich nun vorzugsweise an den Organen der Zeugung äussert, liegt in ihrer *) ursprünglichen Natur" (I, 54). Wir müssen die Ansicht, dass die Erfüllung der göttlichen Drohung durch die Schöpfung des Weibes modificirt worden sei, entschieden verwerfen, denn sie beruht auf einer unbiblischen Verflachung des Begriffs des Todes;

*) Näml. der Organe der Zeugung, s. Hofm. I, 70 f.

ebenso entschieden aber die einseitig *physische* Betrachtung der Folgen der Ursünde. Lag auch die Schädlichkeit des verbotenen Baumes, abgesehen von dem göttlichen Verbot, in der Natur desselben, so ist doch die Wirkung des Genusses *vorerst* eine ethische, denn das göttliche Verbot ist als Sollicitation der durch die anerschaffene Freiheit des Menschen geheischten Selbstentscheidung, mit Einem Worte: als seine Freiheitsprobe anzusehen, und allein so, wenn dieser dem freien Menschen als Gattungswesen geltende Zweck vorausgesetzt und die Selbstentscheidung *wider Gott* als das Wesentliche der Ursünde ins Auge gefasst wird, lassen sich die verderblichen Folgen derselben in ihrer Intensität und ihrer Allgemeinheit begreifen. Dass die physische Schädlichkeit des Baumes der Grund des göttlichen Verbots und also neben der ethischen Wirkung der Uebertretung des letzteren die Wirkung des Genusses auch eine physische war, ist möglich (nur dass man damit nicht die Hypothese von der durch die Dämonen zum תהו ובהו gemachten Erde in Verbindung bringe); aber jene physische Wirkung kann nur eine vergiftende, dem Menschen den Keim des Todes beibringende gewesen sein, und es ist nicht abzusehen, warum sie ganz besonders auf die Zeugungsorgane gerichtet gewesen sein soll. Nachdem der Mensch einmal an dem göttlichen Gesetze zum Sünder geworden ist, ist nicht blos die Wollust, sondern potentiell *jegliche Lust* ohne Unterschied (Röm. 7, 8) in ihm vorhanden. Er ist und erscheint sich nackt an Leib und Seele, jener ist seiner Unschuld entkleidet, weil diese aus der Gemeinschaft mit Gott entfallen ist. Die paradiesische Nacktheit ist ihm fürder unerträglich, weil ihm an ihr die Sünde sinnlich wahrnehmbar wird, die in sein innerstes Wesen eingedrungen ist.

In der That klingt es fast manichäisch, wenn Bg. sagt,

dass in Folge des Falls das männliche Vermögen die eigentliche Sünde des Menschen geworden ist (I, 285 vgl. 162.), dass die Unreinheit vornämlich im Fleische sitze (vor allen in dem Fleische schlechthin d. i. der Schaam II, 20), dass das Fleisch die Scheidewand und der Vorhang zwischen Gott und der sündigen Creatur geworden sei (II, 81) und dass ebendeshalb der Mensch im Leibe keinen Zugang zu Gott habe, sondern nur durch den Tod zu ihm hindurchdringen könne (II, 112) *). Aber wir bescheiden uns, dass dies nur so klinge, denn Bg. sagt uns an andern Stellen, dass die Unreinigkeit des Fleisches nur die natürliche und stoffliche Erscheinung des fleischlichen, dem Geiste und Gott widerstrebenden Eigenwillens sei (II, 182), ja er spricht dem N. בשר (σάρξ) neben der physischen die von Hofm. in Abrede gestellte ethische Bed. zu, nach der es das in seine Aeusserlichkeit versenkte innerste Wesen des Menschen bedeutet (I, 101). Wir sagen indess wohl nicht zuviel wenn wir im Allgemeinen behaupten, dass bei einer mehr auf das Verhältniss des menschlichen Geistes zum Fleische als zu Gott gerichteten Betrachtungsweise der Sünde eine Erkenntniss derselben in ihrer Tiefe nicht zu gewinnen ist. Die Sünde hat ihren Heerd nicht im Fleische, auch sind die Fleischessünden nicht die Sünde vor allen andern und schlechthin, sondern in dem Innersten der menschlichen Persönlichkeit — da ist ihre Wurzel (der Abfall und die Entfremdung von Gott), und das Fleisch und alle natürliche Ordnung (auch die der Zeugung) ist nur

*) Bei solchen Grundsätzen werden wir *Pabst* a. a. O. S. 186. nicht allein die Richtigkeit der Prämisse, sondern auch des Schlusssatzes zugeben müssen, wenn er sagt: „Am Zeugungsacte haftet die Sünde — also ist er sündhaft", und doch ist Bg. den sich hieraus ergebenden Consequenzen so glücklich entronnen, dass sein Werk voll der trefflichsten, nichts weniger als romanisirenden Aussprüche über die Ehe ist.

der Boden, in dem von da aus die böse Wurzel sich verzweigt und ihre giftigen Früchte trägt.

* *

Daraus dass Bg., wie Hofm., den Menschen, insofern er *Objekt* des göttlichen Heilswerkes wird, vorwiegend nach der Aussenseite seiner Natur, weniger nach der Innenseite seiner Persönlichkeit ansieht, ergiebt sich eine in sich selbst widersprechende Anschauung des Verhältnisses beider Testamente. Jedoch ist es als ein wesentlicher Fortschritt bei Bg. anzuerkennen, dass er das scharfsinnig consequente System Hofm.'s auch hier durchbrochen und dem A. T. um so tiefer in's Herz geschaut hat, je inconsequenter er geworden ist.

Bg. hält die Wesensdieselbigkeit des alt- und neutest. Glaubens fest, und sein Commentar bekundet eine wahrhaft geistliche Erkenntniss dieses Wesens und die Gabe, den treffendsten Ausdruck dafür zu finden. „Wer es wagt, den gesammten Boden der natürlichen Erkenntniss — heisst es I 63 f. — zu verlassen und den Fuss seiner Zuversicht auf den Felsen des tödtenden und belebenden Wortes der göttlichen Gnade zu setzen, von dem sagen wir: er glaubt." „Der Glaube ist nach seiner negativen Seite, die uns an Abraham deutlich wird, das Loslassen des natürlichen Bodens, auf welchem der Mensch von seiner Geburt an steht und damit ist er das Freiwerden von der alten Ungerechtigkeit. Andererseits ergreift er den Gott der Gnade und hat damit einen neuen Anfang gewonnen. So ist der Glaube ledig der alten Schuld und zu der neuen That Gottes, die zum Heile führen soll, hat er sich in das rechte Verhältniss gesetzt" (I, 187.). Der Glaube ist das Loslassen der sichtbaren Dinge und Festhalten am göttlichen Worte; es ist seiner Natur ganz angemessen, von dem Zukünftigen als einem Gegenwärtigen, ja als einem Vergangenen zu reden, denn der Glaube zieht

die Fülle der Zukunft in die Armuth der Gegenwart herein (I, 427). In dem Gebete Jakobs (Gen. 32, 10—13) ist der Contrast der Drohung des grausamsten Todes und der Verheissung des reichsten Lebens; die Kraft des Glaubens allein ist es, welche solche Gegensätze zusammenhalten kann und des Glaubens Frucht ist dieses Gebet, welches, wie das Gebet überhaupt, die Verheissung Gottes zur Voraussetzung hat (I, 283 f.). Und von Josephs Keuschheit: „Seine Tugend ist die Pflanze, welche aus der verborgenen Wurzel des Glaubens (wie sie die Patriarchengeschichte uns zu Tage legt) hervorgetrieben ist“ (I, 321). In dem allen ist Bg. ein beredter Dolmetsch der göttlichen Wahrheit, wie wir sie noch heute an unsern Seelen erfahren.

Ebenso sehen wir die Erkenntniss der alttest. Kindschaft bei Bg. in Vergleich mit Hofm. wesentlich gefördert. Indem Israel Sohn Jehova's genannt wird, so muss die Wirkung der göttlichen Gnade, durch welche die natürliche Zeugungskraft (in Abraham) ausgerüstet ist, als der Anfang angesehen werden, aus welchem die vollkommene göttliche Sohnschaft, welche die Mitwirkung der menschlichen Kraft als eine Trübung ausschliesst, sich entwickeln soll (I, 424). Diese physische Fassung der alttest. υἱοθεσία, welche Bg. auf die Zeugung Isaaks zurückführt, vermögen wir nicht zu billigen; aber darin ist ein Fortschritt bemerkbar, dass Bg. zu dem physischen Moment das ethische hinzubringt und die Kindschaft des A. und N. T. nicht aus dem Gesichtspunkte des blosen Gegensatzes von Natur und Geist, sondern der organischen Entwickelung anschaut. Die göttliche Kindschaft der einzelnen Israeliten — sagt er II, 466 f. — ruht auf der göttlichen Sohnschaft des gesammten Israel, gleichwie die göttliche Sohnschaft Christi der Grund ist, aus welchem seine Gläubigen Macht empfangen, Gottes Kinder zu heissen. In demselben

Masse jedoch, als die göttliche Sohnschaft Israels noch unvollendet ist, wird der Fülle, aus welcher sich die einzelnen Persönlichkeiten zu Kindern Gottes setzen, noch gehemmt. Aber *weil die* vollkommene göttliche Sohnschaft sich aus der *göttlichen* Erstgeburt Israels entwickeln soll und also in derselben enthalten ist, muss auch selbst in der unvollkommenen Sohnschaft des A. B. die göttliche Kindschaft der einzelnen Israeliten in einigem Masse schon mitgesetzt sein (II, 466 f.). Wir freuen uns dieses Zugeständnisses, welches die Wahrheit selbst unserm theuren Bg. abgenöthigt hat.

Jene klare Erkenntniss des Wesens des Glaubens und *diese* über Hofm. hinausgehende Ansicht von der alttest. Kindschaft hat eine weit anerkennendere Würdigung der Heilserkenntniss und Heilserfahrungen im A. B. zur heilsamen Folge. Der in Gehorsam sich vollendende, in Dulden und Ringen sich bewährende Glaube ist die Höhe der Patriarchen (I, 320), und weil die Israeliten Jehova's Söhne sind, so sind sie freie Wesen (II, 537 vgl. 171. 245.) Die Patriarchen, nicht mit äusserlichen Satzungen und Massregeln umgehend, lassen sich treiben von dem freien Zuge des Geistes Gottes (I, 294); äusserlich und innerlich (durch den Glauben) frei geworden steht Israel jenseit des Schilfmeers (II, 493); in der Thora, durch welche der Strahl der ewigen und vollkommenen Freiheit hindurchleuchtet (II, 493. 505.), empfängt es die Richtschnur eines neuen, von Gott geschaffenen Lebens (I, 480 vgl. 435). Und dieses neue Leben ist nicht blos ein äusseres leiblicher Gemeinschaft und bundesmässigen Verhaltens — nein, ein göttliches Leben, welches, aus der sanften Geisteswirkung geboren, sich in den alten Menschen hineinsenkt (II, 83), es giebt auch schon im A. B. ein geistliches Israel, welches das fleischliche Israel trägt und rettet (II, 259), welches

obwohl unter dem Gesetze stehend, sich in der Freiheit des Geistes bewegt (II, 399 f. vgl. I, 359.), und die ganze Fülle dieses neuen Lebens in Israel concentrirt sich in Mose (II, 102), seine Persönlichkeit ist frei und bewegt sich frei in dem Worte und Geiste Jehova's (II, 424), das Wort Jehova's ist nicht blos der verborgene Grund aller seiner Lebensäusserungen, sondern er selbst ist ganz davon durchdrungen (II, 404), das Gesetz Jehova's ist in ihm Geist und Leben geworden (II, 444), er ist durch göttliche Berufung und schwere Kämpfe aus der widergöttlichen Eigenheit und Natur entnommen und in die Gemeinschaft Gottes versetzt (II, 553). Aber nicht in ihm allein erweist sich ein solches Leben in Gott, das Erkennen und die Liebe Jehova's zeigt sich auch sonst als in das Leben übergegangen, als des Menschen Seele erfüllend und seine Persönlichkeit und Geschichte bildend (II, 445. 463).

Nun sollte man denken, dass, wo ein durch den Glauben vermitteltes neues Leben sich vorfindet, dass da auch das, was wir Wiedergeburt nennen, vorgegangen, eine sogen. neue Persönlichkeit vorhanden sein müsse, aber hier wird Bg. durch den Anschluss an Hofm. in Widersprüche mit sich selbst verwickelt, und bleibt, wie dieser, in der historisirenden Ansicht *Schleiermachers* gefangen, dass alle Wiedergeburt die zeitliche und einzelne Fortsetzung der heiligen Geburt Christi sei, nur nach vorwärts die Evolution der mit dieser virtuell erfolgten Wiedergeburt des gesammten als Einheit betrachteten Geschlechts.

Zwar hat es einen wohlberechtigten, noch keinen Widerspruch zu Obigem bildenden Sinn, wenn Bg. behauptet, dass der alttest. Standpunkt vorwiegend der der Aeusserlichkeit (I, 187. II, 457), der Diesseitigkeit (II, 341 u. bes. 365), der Zweitheiligkeit des Himmels und der Erde (I, 7 vgl.

Ps. 115, 16.) ist; dass das Gesetz (näml. der Inbegriff der Satzungen, an welche das alttest. Israel gebunden wird) den unvollkommenen und beschränkten Charakter einer vorläufigen Vermittelung trage (II, 150); dass die völlige Freiheit im Geiste, die wahre Freiheit im A. B. noch nicht vorhanden sei (I, 356. vgl. 268. II, 237); dass der A. B. ein Emporringen zur Heiligkeit des Geistes aus der Unreinheit der Natur darstelle (I, 361), dass die innere vollkommene Macht der Heiligung noch nicht gegeben ist (II, 155. 336.), kurz dass Glaube und Freiheit und Sohnschaft im A. B. Anfänge einer im N. T. zum Ziele gelangenden Entwickelung sind (II, 246. 450). Aber nichts anderes als einen Widerspruch zu Obigem können wir darin sehen, wenn Bg. behauptet, dass im A. B. noch keine neue Persönlichkeit da sei, sondern der noch ungebrochene Naturgrund (I, 175), dass das neue Leben in Abraham noch kein persönliches war, sondern nur einzelne Momente seiner Seele erfüllte (I, 254), dass der Geist Gottes vor Christo dem Menschen nur momentan einwohne und ihm nicht persönlich werde, nicht in die Ruhe seines Zustandes eingehe (II, 299), kurz dass die Sünde noch nicht wahrhaft überwunden, der Geist in seiner Freiheit noch nicht vorhanden (II, 192), sondern noch Alles in den Schranken der Natur, der noch unüberwundenen, ungebrochenen (II, 242. 516. selbst in Mose, Ahron u. A. 339.), beschlossen sei (I, 245.).

Wie ist es möglich, dass Abraham ein Unwiedergeborener und sein Glaubensleben nur ein momentanes war, da doch nach Bg.'s Zeugniss die Glaubenskraft in ihm das Herrschende war (I, 254)! In dem Moment der Opferung Isaaks hat Abr. nach Bg. die ganze Stärke der Natur vollkommen besiegt, dennoch soll er noch nicht freie Person

(I, 183) und die sündige Natur in ihm noch nicht überwunden sein und zwar deshalb, weil sie zu Zeiten als noch ganz ungebrochen heraustritt (ebend.). Was macht sich Bg. von dem wiedergeborenen, von dem neuen Menschen des N. T. für eine Vorstellung? Wenn wir den vollkommenen Menschen der auch in keinem Worte fehlt, vor Christus vergeblich suchen (I, 395), wo ist er im N. T. zu finden? Wenn im A. T. die Verklärung der erstorbenen Natur noch nicht erschienen ist (I, 203), so frage ich: ist denn an uns schon erschienen was wir sein werden? Wenn das neue Leben im A. T. noch nicht bis auf den letzten Grund der natürlichen Existenz geht (I, 481), ist das nicht die Ursache davon, dass auch im N. T. noch keine vollkommene Heiligung wirklich, ja auch nicht möglich ist, obwohl *Menken* und seine Anhänger das Gegentheil lehren? Ist nicht das Charakteristische des Glaubens hier wie dort (I, 187), dass er den natürlichen sündigen Boden, auf welchem der Mensch von seiner Geburt an steht, loslässt und die Gnade ergreift? Wenn im Judenthume neben der widerstreitenden Natur die überwindende Gnade waltet (I, 133), ist es im Christenthume anders, ist da der alte Mensch vernichtet, der Streit des Fleisches und Geistes aufgehoben, die sündige Natur entwurzelt? So scheint Bg. nicht zu denken, denn er unterschreibt das *concupiscentia manet actu*, *praeteriit reatu* in Betreff der Taufe (I, 119), und wir brauchen ihn nicht aufzufordern in seinen Busen zu greifen, da er II, 103 f. sagt, dass der Christ, der sich mitten in der Sünde und im Tode auf seine Taufe bezieht, die Gegensätze der geistlichen Geburt, welche er dereinst empfangen, und der fleischlichen Geburt, in deren Folgen er sich gegenwärtig verstrickt findet (Gegensätze, welche zunächst nur durch das Band des äusserlichen Lebens, der Fortsetzung seiner natürlichen Existenz zusammengehalten werden) innerlich ver-

mittelt und überwindet durch den Glauben *). Warum soll das im A. T. noch nicht möglich und wirklich sein: Glaubensleben und doch *keine* neue Geburt, Kampf mit der Sünde und doch *kein* neuer Mensch, momentane und völlige Siege *und doch* keine Ueberwindung, Gemeinschaft mit Gott, Freiheit im Geiste und doch keine neue freie Persönlichkeit! Das Gebot, über die Sünde zu herrschen (Gen. 4, 7) und doch keine Kraft, es auszuüben; die Bitte: lass kein Unrecht über mich herrschen (Ps. 119, 133. vgl. 19, 12—14) und doch keine Erhörung!!

Wenn nach Bg.'s Bemerkung der Same Abrahams mit seinem Glaubensleben und den ihm widerstreitenden Willen des Fleisches in die Bewegung der Geschichte hinein muss, um so lange zu kämpfen, bis alle Kraft des Fleisches gebrochen ist (I, 287 f.), so kommt es für den Einzelnen zu diesem Ende im N. T. wie im A. doch erst durch den Tod hindurch und zwar nicht durch eignes Niederkämpfen, sondern durch eine sich ins Mittel schlagende That der göttlichen Gnade. Auf seinen Naturgrund hin, der fort und fort sündig ist, angeschaut, hat der Christ so wenig eine vor Gott gültige Gerechtigkeit als Israel (II, 233. 452); sehen wir aber auf die Werke, die aus dem Glauben kommen, so giebt es eine Gerechtigkeit des Wandels im A. T. so gut als im N., und Bg. selbst schlägt die im A. T. hie und da eher zu hoch als zu niedrig an (I, 105 f.). Aber die Ueberwindung der Natur, die Herrschaft über die Sünde ist weder hier noch dort eine vollkommene Gerechtigkeit, welche die fortwährende Rechtfertigung (*justitia imputata*) überflüssig machte, im A. T.

---

*) Demnach wird sich Bg. nicht sträuben, Röm. 7. mit unsern Symbolen (*Solida Declaratio II,* 8.) als Schilderung des Zustandes des Wiedergeborenen zu fassen.

durch Wiederholung der Opfer (II, 82), im N. T. durch unmittelbare tägliche Reinigung im Blute Christi; denn die überwundene Natur in ihrer Verderbtheit ist noch vorhanden; mit der Annahme einer dem Menschen, um Tugend zu beweisen, (als *fomes peccati*) anerschaffenen Sinnlichkeit schmeichle sich der alte und neue Pelagianismus. Israel und seine Diener, die Kirche und ihre Diener haben allzumal einen an sich verderbten, nur hier wie dort geheiligten (Röm. 11, 16. 1 Cor. 7, 14) Boden natürlicher Existenz kraft ihrer natürlichen Geburt und daneben einen Boden geistlicher Existenz kraft ihrer geistlichen Geburt durch die Wirkung der ein Neues mitten im Alten schaffenden Gnade. Die Wiedergeburt, welche ein neues siegkräftiges Leben im Menschen zeugt, ist in beiden Testamenten vorhanden; die aber, welche die Natur des Menschen mit Aufhebung der Sünde und der damit behafteten natürlichen Schranke in den Geist verklärt, die vollendete Darstellung des neuen Menschen (I, 68), ist weder hier noch da zu finden, sondern jenseits der Auferstehung der Todten (II, 168). Nicht blos in dem leuchtenden Angesieht des Stephanus, sondern auch in der *δόξα καταργουμένη* Mose's (II, 124) lesen wir, wie herrlich sie sein wird, wenn wir das Angesicht Gottes schauen, wie es selbst Mose nicht zu schauen vermochte (II, 306.). Ja Bg. selbst stimmt uns darin bei, dass die jenseitige Lichthöhe, auf der das unreine, widrige Kleid der Sünde in das helle, glänzende Kleid der göttlichen Gerechtigkeit verwandelt sein wird (II, 168), auch schon in das A. T. ihre Strahlen zurückwirft (II, 71).

* *

Fassen wir das Verhältniss, in welches Bg. die Heilsoffenbarung nebst der ihr entsprechenden Heilserkenntniss zur Heilsgeschichte stellt, vorerst in Betracht der oben bei Hofm.

besprochenen Punkte näher ins Auge, so müssen wir zum Theil denselben Einspruch wiederholen. Denn auch Bg. ist nicht von der Abirrung freizusprechen, dass er die bei der innigsten Beziehung zur Geschichte dennoch festzuhaltende Besonderheit der Prophetie dadurch beeinträchtigt, dass er dieselbe nicht als eine selbstständige Vorausdarstellung Christi im Wort behandelt, sondern alle Vorausdarstellung Christi im A. T. in den Kreis des natürlichen Lebens und seines geschichtlichen Verlaufes einengt; dass er den Inhalt der Prophetie und den Grad ihrer Klarheit nach dem jedesmaligen Quantum des Vorbildlichen, über sich Hinausweisenden in der Zeitgeschichte bemisst; dass er einseitig der Einen menschlichen Reihe der alttest. Vorausdarstellung Christi zugewandt ist *). Weil aber die Hofmann'sche Lehre von dem That-

---

*) Die Vorausdarstellung des der Menschwerdung zustrebenden Logos in dem מלאך ה' hat Bg., hierin Hofm. folgend, ganz aufgegeben (I, 195 f. 205. 213. 285. 361. II, 44. 111. 120.). Wenn er I, 196. sagt: „Diejenigen, welchen den מלאך ה' für den Logos halten, bedenken gewiss nicht, dass der Engel Jehova's der ägyptischen Magd zuerst erschienen ist“, so antworten wir ihm mit seinen eignen Worten I, 517.: „Wir sehen daraus, dass die Offenbarung Jehova's eine solche ist, durch welche auch die Heiden zum Glauben an Jehova kommen.“ Wenn er I, 213. zu Gen. 19, 24 bemerkt, dass „der erste Jehova der durch den Engel wirkende und dargestellte“ ist, so geben wir ihm zu bedenken, dass wohl der N. אלהים auf Geschöpfe übergetragen wird, welche mit gottähnlicher Macht belehnt sind, dass aber die Uebertragung des N. יהוה auf ein Geschöpf dem Geiste des A. B. gänzlich zuwider ist (vgl. Jes. 42, 8.). Bei dieser Verkennung des Wesens des Engels Jehova's (des מלאך פנים Jes. 63, 9. vgl. Ex. 33, 14.) und bei der obigen Missdeutung des N. אלהים (vgl. dagegen oben S. 120 f.), mit welcher die aus Dt. 4, 19. mit Unrecht abgeleitete Ansicht II, 437. zusammenhängt, dass Jehova „vorläufig wenigstens den Heiden die Sterne als ihre Götter hingestellt und also ein Verhältniss zum heidnischen Naturdienst habe,“ kann die Behauptung nicht befremden, dass das A. T. noch nichts von der Dreieinigkeit Gottes wisse (I, 5).

und Wortweissagung im Bereich menschlicher Unfreiheit wirkenden πνεῦμα Bg. völlig fremd ist, so finden wir bei ihm Geschichte und Heilsverkündigung doch nicht so gewaltsam, wie bei Hofm., zusammengeschweisst, zugleich aber zeigen uns seine Abweichungen von Hofm. in der Auslegung der pentat. Grundweissagungen, welcher Mannigfaltigkeit der Ansichten die Auslegung preisgegeben ist, wenn die Prophetie, statt zuvörderst aus sich selber verstanden zu werden, unter die Controle der Geschichte gestellt wird.

Wird auch das Protevangelium, in welchem sich dem übertretenen und deshalb fluchbringenden Gesetze alsbald die in die Zukunft weisende Verheissung zur Seite stellt, von Bg. nicht minder als von Hofm. seiner grundlegenden Bedeutung (nach welcher es, allerdings gemäss der durch die Geschichte selbst gegebenen Erkenntnissschranke der ersten Menschen, in dem andauernden wechselseitigen Kampfe den Sieg des Menschengeschlechts nicht über die Schlange als solche, sondern den Verführer in Aussicht stellt) fast ganz entleert, so ist es dagegen eine dem Hofmann'schen System ins Angesicht schlagende Repristination des Althergebrachten, wenn Bg. der Eva Gen. 4, 1. eine solche Ueberschwenglichkeit der

---

Das A. T. enthält bereits alle Elemente dieser Lehre, nur noch nicht in klarem Bewusstsein ihres Wechselbezuges zur Einheit zusammengefasst. Es weiss von dem Sohne Gottes (vgl. das oben zu Spr. 8. Gesagte S. 78—81) und dem h. Geiste, und es besteht somit zwischen A. und N. T. bezugs der Trinität ein ähnliches Verhältniss, wie bezugs des N. יהוה zwischen der Zeit Mose's (Ex. 6) und der Patriarchen. Steht dieses fest, so werden wir uns nicht sträuben anzunehmen, dass אלהים Gott nach der Mannigfaltigkeit seines absoluten Wesens, יהוה nach der Einheit desselben bezeichne, jenes nach seiner immanenten (im N. T. in Wort und That als hypostatische Dreiheit entfalteten) Lebensfülle, dieses nach seiner personlebendigen einheitlichen Bestimmtheit.

Glaubensfreude zuspricht, dass sie in dem Manne zugleich den erlösenden und kommenden Gott, Jehova *), zu haben meint (I, 75). Denn steht eine solche bis zum Geheimniss der Menschwerdung Gottes hinanreichende Glaubenserkenntniss und Glaubenshoffnung (wie wir sie nicht zugeben **), an der Spitze der subjektiven Heilsentfaltung, so wird man annehmen müssen, dass die geschichtliche Entwikkelung, welche die Erkenntniss, dass das Heil nicht vom Naturleben, sondern von Gott und einer persönliche Gemeinschaft mit ihm stiftenden Gottesthat zu erwarten stehe (Hofm. I, 37), keine fortschreitende, sondern eine retrograde ist. Erwiedert Bg. aber, dass ja Eva in ihrer Hoffnung sich getäuscht habe, so antworten wir, dass diese Hoffnung auch als getäuschte einen neutest. Grad der Heilserkenntniss und jedenfalls ein weit tieferes Verständniss des ersten verheissenden Offenbarungswortes, als das von Bg. dargereichte, voraussetzt ***), und dass nicht abzusehen ist, warum nicht das

*) Nach *Lange*, Leben Jesu I, 46., der hier auf Bg. verweist, den Mann in seiner Idealität (den Idealmenschen, im Sinne Osianders).

**) Denn die Verheissung 3, 15., die doch immer nur die erste Linie des Messiasbildes bleibt, gewährt für eine solche überschwengliche Hoffnung keinen zureichenden Ausgangspunkt. Deshalb ist uns der Sinn des Ausspruchs kein anderer als dieser: unter Jehova's Mitwirken habe ich einen Mann (ein Knäblein) zur Welt gebracht; die erste Geburt musste dem Weibe als etwas Schöpferisch-Wunderbares erscheinen, und zugleich als Bürgschaft und Anfang der Erfüllung der Verheissung, die für jetzt noch nicht auf die Menschwerdung Jehova's, sondern auf den Sieg ihres Samens über den Verführer lautete. Auch so können jene Worte das *Magnificat* der Eva genannt werden, denn eine inhaltreichere Freude hat bis auf Maria keine Mutter empfunden.

***) Bg. geräth so mit seiner eignen richtigen Annahme in Widerspruch, dass das Wort der Verheissung, so wie es eben lautete, Erkenntniss- und Lebensquell der Patriarchen war I, 308. 320.

Geheimniss der Gottmenschheit des Heilsbringers, welches Eva in trügerischer Hoffnung zu bald verwirklicht meint, in untrüglicher und vor aller Selbsttäuschung, zu welcher die Geschichtslage der Gegenwart verleiten könnte, bewahrender Offenbarung den Propheten kundgegeben und im Wort der Weissagung nicht empfindungsweise, sondern zukunftgeschichtlich d. h. prophetisch ausgesprochen sein kann. Hat auch Lamech Gen. 5, 29. sich ähnlich, wie Eva, getäuscht, so werden wir doch bei Jesaia 9, 5. (vgl. Jer. 23, 6) annehmen können, ja müssen, dass er kraft unmittelbarer göttlicher Offenbarung, nicht blos traditionellen Wissens die Gottheit des Messias erkannte, und dass der Geist Gottes ihn vor der Selbsttäuschung bewahrte, den jungen Hiskia für den אל גבור zu halten, und ihm also die Enttäuschung durch die Geschichte ersparte.

Aber auch weiter ist uns Bg. zu seinem eignen Vortheil ein Zeuge dafür, dass Hofm.'s Herabsetzung des christologischen Inhalts des A. T. auf einer Entleerung des Inhalts der pentat. Grundweissagungen ruht und dass eine tiefere und vorurtheilsfreiere Fassung dieser bedeutende Umgestaltungen seines auf ihre Kosten entworfenen Geschichtsprocesses fordert.

Denn obwohl Bg. bei der Weiss. vom Schilo Hofm.'s seltsam zuversichtliche Behauptung zu der seinigen macht, dass unmöglich der segnende Vater so ganz von Juda abgehen und den Spruch, welcher diesem galt, in die Vorherverkündigung einer Person auslaufen lassen könne (Hofm. I, 117. Bg. I, 373): so sucht er doch ihren messianischen Charakter, so gut es bei der appellativen Sinngebung des שילה (zur Ruhestätte) geht, festzuhalten: denn „in der That ist der unbesiegte Held, der den vollen Frieden erstritten hat und zum

wahren Silo gekommen ist, kein anderer als Christus" *). Dagegen ist Bg. völlig entschieden, dass der Stern aus Jakob, der himmlische Fürst aus Israel, welcher, wie Bileam ausdrücklich *sagt*, dem fernen Ende der Tage angehört, kein *anderer ist* als der König, der in Israel Alles vollenden wird (II, 373). Steht es aber fest, dass Bileam, vom Geiste Jehova's überwältigt und weit über die Geschichtslage der Gegenwart hinausgehoben, den Messias schaut, als den am Ende der Tage zukünftigen, über die Könige der Heiden erhabenen König, durch welchen Israel über alle seine Nachbarvölker obsiegt und, obschon eine Zeit lang der Obmacht der Weltreiche des Ostens und Westens hingegeben, doch die nächsten

---

*) Wir sind dagegen fest überzeugt, dass jede appellative Fassung des שילה verfehlt, dass die der Umdeutung des N. durch Ez. 21, 32. unterliegende Fassung desselben als Namen des Messias die allein richtige ist, und dass diese Weiss. ein integrirendes Glied in der Geschichtskette der Heilsverkündigung bildet. Denn nachdem die patriarchalische Trias sich von Jakob aus zur Dodekas verzweigt hat, welche den geschichtlichen Uebergang von der Verheissungsfamilie zum Verheissungsvolke bildet, entsteht die Frage, aus welchem der zwölf Stämme das Heil, d. h. der Sieg der Menschheit und der Segen der Völker, entstehen soll. Ruben hat durch Blutschande das Erstgeburtsrecht verwirkt; auf Simeon und Levi kann es wegen des Frevels an den Sichemiten nicht übergehen. Demnach überträgt der sterbende Vater, segnend und weissagend, das mit dem Erstgeburtsrecht verbundene doppelte Erbtheil auf Josef, seinen Liebling, das Principat aber und den Verheissungssegen auf seinen viertältesten Sohn *Juda*. Diesem wird das Principat über die Stämme seines Volkes zugesprochen als ein durch siegreichen Löwenmuth ununterbrochen in Kraft bleibendes Vorrecht, bis in dem zukünftigen *Schilo* seine Stammesherrschaft sich zur friedevollsten Weltherrschaft erweitert. Dabei bleiben Bg.'s treffliche Bemerkungen über אחרית הימים in ihrer Geltung, und der von Bg. gegen die alte messianische Fassung erhobene gültige Einwand, dass sie, in der bereits von *Crusius* beseitigten Weise (s. oben S. 101), weltliches und geistliches Reich scheidet, kommt in Wegfall.

und fernsten Völkerbewegungen überdauert: so muss es als sonderbar erscheinen, dass das neue System dem David den gleichen Fernblick auf den König Messias, seinen Nachkommen, abspricht und den messianischen Aussichten der Propheten so geflissentlich die Flügel verschneidet. Aber Bg. bleibt uns die Grundangabe, warum Bileam weiter schaue als die Propheten Israels nicht schuldig. „Weil Bileam der Heide, der von dem Phrat, dem grossen Strome Assurs, herkommt, von dem Standpunkte der heidnischen Völkerbewegungen aus das Verhältniss des Gegensatzes zwischen Israel und den Heiden im Geiste erschaut und erkennt, so begreift sich, dass seine Aussicht in dieser Beziehung weit über den Standpunkt der bisherigen und nächst künftigen Weissagung in Israel hinausgeht und erst vollständig von Daniel, der, obgleich Israelit, doch durch Wohnung, Bildung und Amtsstellung mit Bileam auf gleichen Standpunkt gesetzt war, wieder aufgenommen und weiter entfaltet worden ist.“ Darin liegt die nicht zu verkennende Wahrheit, dass allerdings der Geist der Weissagung an die individuelle Stellung des Propheten anknüpft (hier an die des Heiden vom Euphrat, dort an die des Judäers in Susa); wir wollen uns aber daneben die andere Wahrheit nicht entgehen lassen, dass der Gott, welcher den Seherblick des Heiden weit über den Horizont der Zeitgeschichte hinaus bis in die Zeit des griechisch-römischen Weltreichs lenkte (כתים Num. 24, 24), auch den Seherblick der Propheten seines Volkes nicht auf diesen Horizont beschränkt haben wird, dass er ihnen, je nach dem er will, Fern-Zukünftiges zu schauen geben kann, auch ehe es dem Boden der Gegenwart entsprosst (Jes. 42, 9), kurz dass der organische Fortschritt der Prophetie nicht an den der Geschichte, nicht an die Scholle der Gegenwart gefesselt ist, sondern nach dem Plane des Gottes sich gestaltet, welcher dem Propheten nicht allein die nächste

Zukunft vergegenwärtigt, die bereits der Gegenwart entkeimt, sondern auch nach seiner Machtfreiheit den Vorhang der fernsten Zukunft aufrollt, so weit seine Weisheit es für zweckmässig befindet. Dass Bg. dieser objektiven Seite der Sache so wenig widersprechen wird, als wir der von ihm geltend gemachten subjektiven, dafür bürgt uns auch seine Fassung des נביא Dt. 18, 15—19., wo er den collektiven Sinn (*Hofm.* I, 253. *Kurtz*, Lehrb. S. 47.) zwar nicht verurtheilt, aber sich doch für den individuellen entscheidet. Der Eine Prophet, der gleich Mose Mittler der göttlichen Offenbarung ist, den Mose, insofern ihm „die Geschichte Israels, im Geiste angeschaut, nur als Fortschreitung zu ihrem endlichen Ziele erscheinen konnte, noch über sich selbst setzen musste" (II, 484), ist doch kein anderer als Christus.

In dieser von Hofm. abweichenden Fassung der pentat. Grundweissagungen und der dadurch geforderten Modification des von Hofm. entworfenen Entwickelungsprocesses der Heilsverkündigung erkennen wir einen wesentlichen Fortschritt, dessen weitere Förderung ebenso durch Festhaltung des von Hofm. ans Licht gestellten Neuen als durch Rückkehr zu dem mit Unrecht verdrängten Alten bedingt ist.

* *

Einer der wichtigsten Punkte des neuen Systems, betreffend den Entwickelungsprocess der Heilsgeschichte, ist bis jetzt immer noch unbesprochen geblieben. Als Gewinn nämlich des bisherigen Entwickelungsverlaufs der Schriftauslegung bezeichnet Bg. die das Wahre der einseitig spiritualistischen und der reaktionären einseitig fleischlichen Auffassung zu einer höheren Einheit verschmelzende Anschauung des A. T. als der Vorgeschichte der sarkischen Existenz Christi. Der Zusammenhang Christi und somit des N. T. mit der Geschichte des A. ist ihm wesentlich, weil die

alttest. Geschichte als Bereitung der Natur für die Aufnahme der sarkischen Existenz Christi anzusehen ist. Die Geschichte Israels ist derjenige Kreis, innerhalb dessen Christus Mensch geworden ist und eine menschliche Geschichte durchlebt hat; eben als die weitere Peripherie der sarkischen Existenz Christi hat die sinnliche Wirklichkeit der alttest. Geschichte ihre hohe Bedeutung. Das Dunkle dieser Aussprüche wird sich im Folgenden aufhellen.

Nicht blos insofern erscheint die alttest. Geschichte ihm als Vorgeschichte Christi, als sie die in der Fülle der Zeit zu verwirklichende Erlösungsthat anbahnt und jeder ihrer Entwickelungsknoten eine neue Prognose auf diese bildet; nicht blos insofern, als ganz Israel ein Typus auf Christum, seine Geschichte ein Spiegel der Geschichte Christi, das ganze A. T. eine Thatweissagung auf das Neue ist; nicht blos insofern, als durch sie mitten hindurch sich die auf Christum führende genealogische Linie zieht. Das alles ist wahr, aber noch tiefer, noch wesentlicher, noch organischer ist ihm der Zusammenhang. Durch das ganze A. T. ist Christus in Israel beschlossen, aus dem er in der Fülle der Zeit hervorgehen soll. Israel und Christus sind im A. T. noch ungesondert in einander, bis Christus in die Erscheinung tritt, der nicht blos aus Israel, sondern I s r a e l s e l b e r ist nach seinem geistlichen Wesen, d a s e i g e n t l i c h e I s r a e l in dem Glanze seiner ewigen Gerechtigkeit, welche allen Mangel an Gerechtigkeit überschwenglich decket und alle Ungerechtigkeit überwindet (II, 9. 544.). Das alttest. Israel ist somit der menschheitliche Kreis, innerhalb dessen Christus nicht nur dem göttlichen Rathschlusse gemäss dereinst Mensch werden soll, sondern innerhalb dessen er im physischen Sinne bereits enthalten ist. Innerhalb der Peripherie dieses Kreises ist ein reges Leben, welches allerlei individuelle Bildungen hervortreibt, welche

im Verlauf der Zeit sich als unzureichende ausweisen, das Heil zu verwirklichen, bis endlich diese Reihe wechselnder, die Erscheinung des vollkommnen und vollendenden Heilsbringers anbahnender Individuen in Christo sich abschliesst, in dem die Heilsgeschichte an dem Ziele angelangt ist, welchem jene Vorstufen dem göttlichen Heils- und Erziehungsplane gemäss zustrebten, in dem alles Heilwärtige der früheren Effulgurationen sich in überschwenglicher Weise einigt. Es hat sich im Verlauf der Geschichte ausgewiesen, dass Israel als Volk, weil mit der Schranke des sündigen Fleisches behaftet, und keines auch seiner hervorragendsten Individuen, weder Moses und Ahron noch David oder einer der Propheten, weil aus sündigem Samen gezeugt, das Heil zu Stande bringen kann, dass es der Menschheit und insbes. Israel unmöglich ist, das Heil zu erwirken, möglich aber (gemäss der natürlichen Receptivität des Weibes I, 62. und der geistlichen durch Gnade gewirkten Israels), das Heil zu empfangen und aus sich zu gebären. Der Heilsbringer wird zwar ein Mensch aus Israel sein müssen, denn dieses Volk ist von Anfang zum heilbringenden und heiltragenden geschaffen und berufen, aber vom Geiste gezeuget und sündlos.

Eben das ist nach Baumgarten der grossartige göttliche Organismus der alttest. Geschichte, dass aus der Substanz Israels gemäss der ursprünglichen göttlichen Bestimmung dieses Volkes nach mannigfachen Vorbildungen endlich Christus, der auf dem Wege der Zeugung von Israel stammende, aber sündlos gezeugte Mensch, die zur Vollbringung des Heils befähigte und berufene Persönlichkeit ausgesondert wird und dass die ganze Geschichte so auf diesen Zielpunkt hin (aus dem allein sie begriffen werden kann) angelegt ist, dass jede einzelne dem Heil zustrebende, es präformativ vorausdarstellende Geschichtsepoche sich um der ihr noch anhaftenden Schranke

willen als ungenügend ausweist und so über sich selbst hinaus ein weissagender Fingerzeig in die Zukunft wird. Schritt für Schritt, ohne zu springen, rückt die Heilsgeschichte vorwärts und jeder Schritt weiter deutet näher auf die Zukunft, so dass immer die Gegenwart einen neuen Anknüpfungspunkt des Fortschritts bildet und den folgenden Moment desselben in sich trägt. Dieser Fortschritt der die schliessliche Heilsvollendung immer näher und deutlicher prognosticirenden Geschichte — das ist nach seiner Anschauung der eigentliche christologische Fortschritt des A. T.

Die Anschauung *Hofm.*'s ist im Ganzen dieselbe; auch nach diesem stellen sich uns auf allen Vorstufen der Heilsgeschichte gleichsam Versuche einer solchen Persönlichkeit, Ansätze zu einer solchen dar, wie sie uns in Christo erschienen ist; an Ihm hat die Menschheit die rechte Frucht des von Gott auch nach der Sünde als berechtigt anerkannten geschlechtlichen Lebens (II, 22 f.). Hofm. bezeichnet Jesum Christum als den Schluss- und Höhepunkt der israelitischen Geschichte, an dem das Eigenthümliche derselben zu erkennen sei, wie an Cäsar Augustus das der römischen (I, 54). Dass aber das A. T. nicht blos die Vorausdarstellung Christi in That- und Wortweissagung, sondern die Vorgeschichte des in Israel nach seiner menschlichen Natur gewissermassen präexistenten Christus selbst sei, das ist ein kühner Schritt vorwärts, den Bg. gethan hat; ja Bg. ist der erste, der jene von *Schleiermacher* auf naturphilosophischem Grunde aufgerichtete, von *Olshausen* ausgebaute Evolutionstheorie, welche sowohl von jenem *) als

*) „Da es Schl. — sagt Bg., Einl. S. LXIII — noch nicht vermochte, den vollen Inhalt des apost. Glaubens aufzunehmen, sondern sich vorzugsweise an die pneumatische Existenz Christi hielt, so folgt von selber, dass er auch die alttest.

diesem *) mehr in der Form eines pneumatischen Processes gefasst wird, auf das physische und israelitisch-nationale Gebiet

Oekonomie als die Vorgeschichte der Fleischwerdung Christi in die Theologie aufzunehmen noch nicht im Stande war." *Das* ist von Bg.'s Standpunkte aus richtig. Denn zwar kann es zu der dem Pneumatischen in Christus zugewandten Lehrentwickelung der Heidenkirche keine stärker ausgeprägte Kehrseite geben, als Schl.'s Herabsetzung dieses Pneumatischen zur Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, und zwar ist ebendamit für einen werdenden Christus (freilich nach einem naturphil. Schema, nicht nach dem apost. Glauben) der feste Grund und Boden gewonnen. Aber Schl. beschränkt (was Bg. als Mangel bezeichnet) diese Entwickelung auf die sich allmälig vollendende Offenbarung des absoluten Geistes in der Menschheit, von der physischen Seite des menschlichen Wesensbestandes Christi ganz absehend, und dies deshalb, weil er (da es keine Ueberlieferung von einer fortlaufenden Reihe unsündlich empfangener und gebliebener Mütter gebe) die Aufhebung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlösers für überflüssig und gleichgültig erklärt; weil er das Judenthum in seinem Verhältniss zum Christenthum dem Heidenthum beiordnet und demnach Christum fast ausschliesslich nach seinem Naturzusammenhang mit der Menschheit überhaupt betrachtet. Uebrigens ist es Schl., welcher die unheilvolle Evolutionstheorie, nach welcher Christus, der Idealmensch, einer naturgesetzlichen Entwickelung gemäss in die Menschheit eintritt und das Wunderbare an seinem Eintreten nur die Affirmation eines Naturgesetzes ist, der modernen Theologie aufgeredet hat. Denn „wenn gleich in der menschl. Natur nur die Möglichkeit liegt, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses Göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher, also ewiger Act sein muss: so muss doch auch das zeitliche Hervortreten dieses Actes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles frühere vorbereitete That **derselben**, somit als die höchste **Entwickelung** ihrer geistigen Kraft angesehen werden" (Der christl. Glaube § 13, 1.).

*) „Die Erscheinung des Messias in der Menschheit — sagt Olshausen zu Matth. 1, 1. — setzte Bedingungen und Vorbereitungen voraus, nicht blos negativer Art, insofern die Erlösungsbedürftigkeit in den Gemüthern geweckt werden musste, sondern auch

versetzt und nicht allein als Massstab an die Geschichte der alttest. Exegese angelegt, sondern als leitenden Grundgedanken in diese selbst eingeführt hat.

Die Theorie Bg.'s veranlasst uns vor allem zu der Frage: War denn Christus nach seiner Menschheit wirklich präexistentiell in Israel beschlossen? Allerdings pulsirt in Israel und insbes. in den Gliedern der erwählten Geschlechtslinie das Blut, aus dem in dem Schoosse der gebenedeiten Jungfrau das von der Sünde des menschlichen Geschlechts gereinigte Substrat der menschlichen Natur Christi ausgesondert ward. Dieses Substrat war allerdings,

---

positive, insofern das Auftreten des Messias als der Blüthe der Menschheit nichts von der Wurzel Losgetrenntes sein sein konnte. Es ist die Menschwerdung Christi als ein dadurch vorbereitetes Faktum zu denken, dass sich durch die ganze Reihe der Vorfahren des Herrn eine heilige Ader höheren Lebens ergoss. Die Jungfrau, welche zur Mutter des Messias erkoren ward, konnte nicht plötzlich geboren werden in dem sündigen Geschlecht; sie war, obwohl nicht ohne Sünde, doch die reinste des damaligen Geschlechts, und dass sie das war, war ihre Gnadenwahl, ihr Ursprung aus der heiligsten Familie der Menschheit. Wie wir nämlich in der Entwickelung der Menschheit einzelne Geschlechter in wachsender Sünde und Bosheit gewahren, so finden wir auch Stämme, in denen die edelsten Keime des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht gehegt und gepflegt werden. Natürlich darf dies nicht so verstanden werden, als ob die vor dem Verderben der Sünde durch die Gnade mehr geschützten Geschlechter der Erlösung nicht bedürften; dieselbe ist vielmehr als absolut und gleich nothwendig für alle Menschen zu denken; aber ihre Empfänglichkeit für die Erlösung ist grösser, als aus der Wahrheit seiend hören sie sicherer Gottes Ruf.“ In demselben Sinne bemerkt Olshausen zu Röm. 11, 17., dass Paulus sich das wahre Israel, d. h. die Gemeinschaft aller wahren Gläubigen, als einen gegliederten Organismus denke, der, sein eigenthümliches Leben in sich tragend, von Abraham aus, dem Vater aller Gläubigen, sich entwickelt hat bis auf Christus, der, seiner Menschheit nach, die absolut vollkommene Frucht dieses Organismus war.

sofern Maria aus Israel war, keimlich bereits in ihren Vorfahren und überhaupt in Israel vorhanden, aber war es so vorhanden, wie allein es die Masse, aus der Christus menschliche Natur annehmen sollte, werden konnte? Dazu wurde es *doch* erst durch eine der Sünde enthebende Aussonderung. Schon deshalb würde man nicht mit gleichem Rechte sagen können, dass Christus in Israel beschlossen war, als der Verf. des Hebräerbriefs 7, 9. von Levi sagt, dass er ἐν τῇ ὀσφύϊ Abrahams gewesen und so verzehntet worden sei. Aber wenn auch eine alte mystische Ansicht Recht hätte, dass das sündlose Substrat der künftigen Menschheit Christi sich von Adam bis auf Maria durch eine Geschlechtslinie vollkommner Heiliger fortgepflanzt habe, auch dann könnte man eine Präexistenz Christi in Israel nicht behaupten. Denn war nicht, wie zur persönlichen Vereinigung, so auch schon zur embryonischen Bildung der menschlichen Natur Christi erforderlich, dass der h. Geist über Maria kam und die Kraft des Höchsten sie überschattete? Jenes menschliche Substrat, durchsündet oder sündlos, ist im A. T. noch kein Einzelleben, es ist nicht der Mensch Jesus, geschweige der Gottmensch Christus, alle seine Bedeutung liegt, an den Faden der göttlichen Verheissung geknüpft, im Bereiche der Zukunft. Jene Präexistenz zerfällt also in sich selbst, indem sie sich darauf reducirt, dass Israel das Volk ist, aus dem das Stoffliche, das der Geist Gottes zur menschlichen Natur Christi bildete, einst genommen werden sollte, aber dieses Stoffliche pflanzt sich in Israel als *massa corrupta* fort und bedarf in der Fülle der Zeit einer übernatürlichen heiligenden Geisteswirkung, um dem Zwecke der Menschwerdung des Logos zu dienen *).

---

*) So wenig man von einer Präexistenz Christi vom Standpunkt des Creatianismus aus reden kann (Hugo von St. Victor: *animam creando assumsit et assumendo creavit*), so wenig vom

Mit Recht haben somit die Dogmatiker unserer Kirche den Satz *Christum naturaliter exstitisse in lumbis Adami* als einen irrigen bestritten *) und sich der Annahme einer physischen Präexistenz Christi so entschieden entgegengesetzt, als der auch in unserer Zeit wieder in Umlauf gesetzten Schwenckfeld - Böhmischen Irrlehre von einer präexistenten sogen. „himmlischen Menschheit Christi.“ Verheissungsgemäss ist Christus in Israel beschlossen, aber nicht physisch; der Idee nach, aber nicht substantiell. Israel ist das Volk, aus dem das Heil kommen soll, aber es trägt dieses nicht dem alle wesentlichen Bedingnisse der Frucht enthaltenden Keime nach in sich, nur der physische Grund und Boden ist es, der nach göttlichem Rathschluss das irdische Element der Persönlichkeit des zukünftigen Heilserwerbers, wie die Erde das des ersten Adam, hergeben soll. Im Glauben an

---

Standpunkt des absoluten und des beschränkten Traducianismus (nach welchem letzteren die bereits *actu primo* vorhandenen Seelen bei der Empfängniss mit dem Stofflichen zum Leben *actu secundo* vereinigt werden, *Crusius*' Physik II § 530 ff.). Denn weder das materielle Substrat noch das sarkisch-seelische *stamen humanitatis Christi nascituri* (*Theod. Krüger*, *Theol. Moralis* p. 934) ist Christus, und nach der dritten Ansicht ist die *actu primo* präexistente Seele nicht als in Israel enthalten zu denken. Somit lässt sich der von der Empfängniss Christi ausgesprochene Satz des Sophronius: *simul quippe caro, simul Dei verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei verbi caro animata rationalis* in folgenden gleich richtigen umstellen: *antequam Dei verbi caro animata rationalis, nondum caro animata rationalis, nondum Dei verbi caro, nil nisi caro.*

*) Literatur: *Jo. Fecht*, *Sylloge dispp. XXII. thes. X.*; *Sam. Schröder*, *diss. de sanctificatione seminis Mariae virginis* (*Lips.* 1709); *Jo. Ge. Stoltz*, *diss. de praeservatione massae, ex qua Christus nasci debuit*; *Jo. Wolfg. Jäger*, *lib. de Christo sponsore cap. I.* (gegen Pierre du Moulin, Poiret u. A.); *Gotthard Günther*, *scheda de Christi conceptione s. purgatione massae spirituali.*

diesen und in schon gegenwärtiger thatsächlicher Wechselbeziehung zum Logos besteht Israels durch Gnade geheiligte Nationalität, vermöge deren es der Knecht Jehova's ist. Kein Naturzusammenhang verbindet Israel mit Christus — die göttliche Wahl ist es und das sich immer erneuernde Wort der Verheissung; auf Grund dieser ist Israels Geschichte der Spiegel der Geschichte des zukünftigen Christus und in diesem, in keinem andern Sinne die Vorgeschichte der Tage seines Fleisches. Und der Entwickelungsverlauf dieser Vorgeschichte besteht darin, dass das Wort der Verheissung seiner Erfüllung immer näher rückt und der dynamische Wechselverkehr Gottes mit seinem Volke diese immer mehr anbahnt: nicht durch ein zum Schlusse gekommenes Auswirken Israels, sondern durch das für die Fülle der Zeit verheissene Einwirken Gottes erfüllt sich die Verheissung.

Allerdings ist Christus nach dem Fleisch ἐκ τῶν πατέρων (Röm. 7, 5) und noch bestimmter ἐκ σπέρματος Δαυΐδ (Röm. 1, 4), ja er heisst καρπὸς τῆς ὀσφύος αὐτοῦ (Apost. 2, 30). Jesaia nennt ihn eine Frucht des Landes (4, 2) und Micha bezeichnet Bethlehem als das Stammhaus des Zukünftigen, die Gemeinde Bethlehem als seine Gebärerin und die Vorzeit als den Ausgangsort d. h. die vorzeitigen Verhältnisse Israels als die früh schon eingesenkten Wurzeln seiner Erscheinung (5, 1). Aber diese Stellen besagen doch nur, dass Christus, so weit dies die Wahrheit seiner menschlichen Natur heischte, aus Israel ist, nicht dass er, sei es auch nur keimlich, dem Bestand seines Wesens nach in Israel war. Wie der erste Adam nicht in der Erde präexistent war, aus der er gebildet ward, so der zweite nicht in Israel. So wenig das aus der Erde geformte Gebilde vor dem Eingehen des geschöpflichen Geistes der Mensch nach seiner Idee ist: so wenig ist das menschliche (wenn auch seelenlebendige) Gebilde aus dem geheiligten

Geblüt der Davidstochter Christus, der κύριος ἐξ οὐρανοῦ, sondern der wird es erst durch das Eingehen des Logos im Moment der Empfängniss. Wäre Christus präexistentiell in David beschlossen, so müsste er es in weit näherem Sinne in Maria sein, aber er ist nicht in ihr, ihr jungfräulicher Leib ist nur der Boden, auf dem der Zemach Jehova's entspriessen soll: ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν.

Aber verlieren wir bei dieser Abweisung einer Präexistenz Christi nicht den Schlüssel zur Erklärung des messianischen Charakters der Psalmen? Keineswegs. Denn immerhin bleibt es wahr, dass David, nachdem er die Verheissung 2 Sam. 7. empfangen, dass das Reich auf ewig seinem Samen verbleiben werde, nachdem er daraus erkannt, dass der grosse weltbeherrschende und heilbringende König, der Ps. 2. 72. 110. (45) geschildert wird, sein Nachkomme sein werde, sich nicht blos durch Bande der Verheissung, sondern auch des Blutes mit Christo verknüpft weiss. Dass aber Davids Geschichte ein Vorbild der Geschichte Christi ist, dass in den typisch-prophetischen Psalmen (wie 22) ebensowohl David redet, in Christo sich anschauend, als Christus, in David sich vorausdarstellend: das ist lediglich die Folge des göttlichen Antheils an der Gestaltung der Geschichte, davon dass David erwählt ist, Christi Ahnherr nach dem Fleisch und Vorgänger in seinem Reiche zu sein und dass der Geist des zukünftigen Christus in ihm ist und durch ihn redet. Nur die Vorherbestimmung Gottes, dass der Erlöser in der Fülle der Zeit als ein Sohn Davids in die Erscheinung treten soll, und der mit dieser freien Erwählung Gottes sich zusammenschliessende Glaube bilden die Bande, welche David und Christum verbinden. Die erstere hinweggedacht, ist David nicht mehr Typus Christi; den letzteren hinweggedacht, würde er schwerlich der Prophet Christi sein. Nur insofern Gott will, dass

das *per traducem* sich fortpflanzende Menschliche des zukünftigen Gottmenschen aus dem Geschlechte Davids sei, also aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Rathschlusses, nicht in physischem Sinne ist Christus in David, und nur insofern David glaubt und die seinem Geschlechte verheissenen „gewissen Gnaden“ (Jes. 55, 3) in die Gegenwart hereinzieht, ist er in Christo und schaut im Geiste Christi durch seine erwählte Persönlichkeit hindurch in „den wolkenlosen Sonnenaufgang“ (2 Sam. 23, 3) der messianischen Zukunft.

Mit der Ansicht, dass Christus im A. T. in Israel, Israel also gewissermassen der gegenwärtige Christus war, hängt Bg.'s Ueberschätzung des göttlichen Berufs Israels zusammen. Es ist wahr, dass das alttest. Israel seiner idealen Bestimmung nach das Messiasvolk ist, berufen, den Völkern das Heil zu bringen: ein Beruf, der darin, dass nach göttlicher Wahl der alleinige Messias aus Israel hervorgegangen ist, seinen Höhe- und Brennpunkt hat; aber dabei ist doch nicht zu vergessen, dass die Verheissung des Urhebers des Heils die Grundlage jenes Berufes, der Glaube an diese Verheissung die Bedingung seiner treuen Ausrichtung und also die Selbstanschauung in dem Messias, nicht als Messias Israels berufsmässiger Gemüthszustand war. Da wo Israel sich von Seiten der Gnade als berufenen Vermittler des Heils für die Völker erkennt, da kann es sich in seinen lebendigen Gliedern mit dem Messias, dem Heilserwerber und Heilsgrunde, ineinander anschaun; aber da es sich zugleich von Seiten der Natur als sündiges und erlösungsbedürftiges Volk erkennt, so müssen auch wiederum in seiner Anschauung es selbst und der Messias auseinanderfallen, und dieser erscheint als ein Individuum aus seiner Mitte, als Sündenträger, als Versöhner, in dem Glanze einer Gerechtigkeit, die sich Israel als Volk nur in selbstverblendeter, geistlich stolzer Selbstge-

rechtigkeit zuschreiben könnte. Dieses wechselnde In- und Auseinander, ich möchte sagen: diese Systole und Diastole der Anschauung geht durch den zweiten Theil des Jesaia hindurch, wo der עבד ה' bald Israel als Messias-, als Apostelvolk ist, bald sich zu der individuellen Persönlichkeit des Einen Zukünftigen aus Israel verdichtet.

Dagegen wird Bg. durch seine Vorstellung eines physischen Beschlossenseins Christi in Israel verleitet, Israels Amt über die durch die natürliche Sündhaftigkeit gezogenen Schranken auszudehnen und das alttest. Israel zum collektiven Christus zu machen. „Weil ein Priester bestellt ist, die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen zu vermitteln, so muss das Priesterthum des gesammten Israel als einer ממלכת כהנים sein Absehn haben auf die Heiden, aus deren Zahl Israel erwählt *ist*. Indem Israel die Heiden, welche von Jehova ferne sind, durch Priesteramt zu Gott bringt, wird der zwischen Israel und den Heiden gesetzte Gegensatz wieder aufgehoben“ (I, 521). Das hat noch ein wohlberechtigten Sinn; denn der Weihrauch der Fürbitte und die Handhabung des Wortes von der *Versöhnung* gehört ja auch zum geistlichen Priesterthum des N. T., wiewohl zu bedenken, dass das hohepriesterliche Werk Christi seine Grundlage und die verheissungsgemäss entgegenkommende und mitwirkende Gnade Gottes die Gewähr und Ursache alles Erfolges ist. Aber Bg. geht weiter; Israels Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht ihm darin, die mit ihr zusammengeschlossene Ungerechtigkeit und Sünde menschlicher Natur zu überwinden und dadurch zu einer wahrhaft menschlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit zu werden, an welcher auch alle Heiden Theil haben können (II, 378 f.). Damit sind wir wieder bei dem einflussreichen Irrthum angelangt, dass Christus, erst noch in Israel involvirt, sich aus Israel evolvirt hat, physisch, insofern die männliche Kraft Israels zur reinen Zeugungskraft

Gottes und seines h. Geistes geworden ist (II, 493), e t h i s c h, insofern Christus als das eigentliche Israel aus der Mitte Israels in dem Glanze seiner ewigen Gerechtigkeit, welche alle Ungerechtigkeit überwindet, hervorgetreten ist (II, 544). Die Kluft, welche sowohl im neu- als alttest. Diesseits Sündhaftigkeit und Sündlosigkeit scheidet, ist so ausgefüllt, die *justitia imputata* muss einer *infusa* weichen und an die Stelle der Maria und der Heiligen der römischen Kirche tritt Israel *), um Christo die Sünde der Welt tragen und sühnen zu helfen.

* *

Während Bg. die vorchristliche Geschichte als Vorgeschichte Christi nach der s a r k i s c h e n Seite aus dem Gesichtspunkte der Präexistenz Christi in Israel betrachtet, fasst

---

*) Auch in der Würdigung des Israels der Endzeit scheint uns Bg., gegenüber dem einseitigen Spiritualisiren, in das andere Extrem zu verfallen. Die Stellung der Heidenvölker zu Israel als dem Volk Jehova's auch in der Verbannung erscheint ihm als die Bedingung der Theilnahme an dem Isr. verheissenen schliesslichen Segen (II, 552. vgl. 520). Alle Heiden müssen sich einst sammeln um das Volk, welches ist das Haupt und Erstgeborene aller Völker (I, 136); der werdende vollkommene Sieg Israels über alle Macht der Heiden ist der goldene Faden und der gewordene das Ende aller Geschichte (II, 487 f.). Weil alle Völker ausser Israel auf dem Boden der Natur ruhen, so ist ihre Volksthümlichkeit eine vergängliche und nichtige (II, 542), aber es ist in ihnen ein ursprünglich Göttliches, nämlich eine reine Empfänglichkeit für die Gemeinschaft mit dem heiligen Volke, welche nach Ueberwindung des Widergöttlichen durch Leiden und Busse hindurch zur Wirklichkeit kommen wird (II, 493). Das Gesetz und die Sitte Israels wird einst Gesetz und Sitte aller Völker (nach Beseitigung ihrer heidnischen Beschränktheit) werden, eine Zeit, der die Heidenkirche um so näher kommt, je weiter sie in der Scheidung zwischen Gott und Welt, Geist und Natur [NB] fortschreitet und damit die Zeit der Bekehrung Israels anbahnt (II, 436). Von dem Volksleben Israels, in dem Göttliches und Menschliches, Geistliches und Natürliches sich durchdringt, mit

sie *J. P. Lange* in seinem Leben Jesu (1844) mehr nach der pneumatischen Seite aus dem Gesichtspunkte eines werdenden gottmenschlichen Lebens in aller Menschheit in's Auge. Die Person Christi erscheint ihm als die individuelle, das ganze Geschlecht wirkungskräftig umfassende Vollendung des Zusammenschlusses der Gottheit und Menschheit; in ihm, dem Menschensohne, gelangt die Offenbarung Gottes an die Menschheit, in ihm, dem Gottessohne, das Sehnen der Menschheit nach Gott zum Ziele. Diese reale Einigung von Gottheit und Menschheit ist durch die ganze Vorgeschichte hindurch in einem Process des Werdens begriffen, welcher am reinsten und geistlichsten (obwohl verborgener als im Heidenthum) sich im israelitischen Leben darstellt (I, 49. 52 f.). In Israel, dem typischen Sohn Jehova's, ist der *wesentliche* Sohn Gottes als der Kern seines Wesens beschlossen (II, 125).

---

dem Tempel als seinem Mittelpunkt (II, 461) wird Freude und Leben auf alle Völker ausströmen. Dieses Aufheben aller Nationalitäten, ausser der Israels, am Ende des Diesseits (wogegen wir an Bg.'s eignes Zeugniss I, 154 appelliren: „Indem die erste Gemeinde *Christi* in allen Zungen redet, die unter dem Himmel sind, wird damit das natürliche Recht der Völker und Zungen als ein bleibendes anerkannt") entspricht der Hofmann'schen Aufhebung aller Individualitäten im Jenseits. Neben dieser Abweisung eines Extrems (vor dem *Bengel* und *Crusius* bewahrt geblieben sind) erkennen wir jedoch mit Dankbarkeit an, dass die Anlage aller Geschichte Israels auf den Segen der Heiden (I, 352. II, 537 f. 556.), die im Lauf der Geschichte sich vorbildende und vorbereitende Berufung der Heiden zur Gemeinschaft des Gottes Israels (I, 399. 425. 427. 478. 517.) so wie die zukünftige Bekehrung und Wiederherstellung Israels als eine verheissungsgemäss in Israels Vergangenheit und Gegenwart wurzelnde (II, 439) in Bg.'s Werke den tiefsten Nachweis und den urkräftigsten, lieblichsten Ausdruck gefunden haben. Wer über dem Israel unter dem Banne mit Paulus der Vergangenheit Israels nicht vergisst und seiner Zukunft entgegenhofft, der wird die unvergleichlich schöne Stelle I, 345 f. (vgl. 338) nicht ohne geistliches Entzücken lesen.

Wie *Hofm.* und *Bg.*, betrachtet Lange alle Gottesmenschen des A. B. als Ansätze zum Gottmenschen (I, 11); in den Propheten, so wie in allen Heiligen, zeigen sich Blüthen der realen Menschwerdung Gottes, die endlich zur vollkommenen Frucht reifen mussten (I, 83). Es versteht sich, dass nach solchen Voraussetzungen der gottmenschliche Lebensdrang Israels, der Entwickelungstrieb der „ersten Menschheit" in Maria culminirt haben muss. So lehrt auch Lange: es mussten viel relativ jungfräuliche, nämlich theokratisch geweihte Geburten in Israel die aufsteigende Linie bilden, durch welche die wunderbare Geburt Christi vermittelt wurde. Immer jungfräulicher wurden die Stimmungen, in denen die edelsten Töchter der Theokratie Mütter wurden; immer gottgeweihter wurden die Söhne, welche als Früchte der erhabensten theokratischen Stimmungen betrachtet werden konnten, immer noch wurden diese, die edelsten Kinder in Israel, empfangen und geboren unter der Sehnsucht und Hoffnung der Mütter, den Messias oder doch einen vorläufigen Messias, einen mit dem Geiste gesalbten Gotteshelden zu gebären (II, 79). Aus dieser durch den Geist geweihten theokratischen Zeugung auf ihrem Höhepunkte ging Maria hervor, die edelste der Blüthen des gottmenschlichen Werdens der Menschheit, das hehre Organ der vollendeten menschlichen Sehnsucht (I, 53). In ihrem Leben war die wechselseitige Durchdringung von Geist und Fleisch, die Weihung der Substanz zu der höchsten Mächtigkeit gelangt, und so war die Geburt des Heiligen, in welchem das Wort Fleisch werden sollte, vermittelt (II, 76). Die Messiasidee der Maria wurde in ihrem Schoosse zur Geburt Christi (II, 69). So wie der erste Mensch entsprungen ist unter dem schöpferischen Walten Gottes ohne Vater und Mutter aus der Begeisterung der Erde, so ist der zweite Mensch unter der wirkenden Kraft

des Allerhöchsten ohne Vater hervorgegangen aus der Begeisterung der Menschheit (II, 75).

Aehnlich spricht sich *G. Herm. Weisse* in seinem Werke über die Evangelische Geschichte (2 Bde. 1838) aus. „Die vollständige Hineinbildung des geistigen Selbst und Wesens eines menschlichen Individuums in die göttliche Substanz, worein wir den Begriff der in Christo erfolgten Offenbarung setzen, ist durchaus nur als der Schluss- und Gipfelpunkt einer Reihe von Manifestationen des Göttlichen in der Menschenwelt zu begreifen, die auch ihrerseits ebenso, wie jene Hineinbildung selbst, auf einer Wechselthätigkeit und Wechselvereinigung der Gottheit einerseits und der Menschheit andererseits beruhen (II, 511). Weil die Menschwerdung Gottes in Christo eine That ebenso sehr der Menschheit als der Gottheit ist, so kann diese That nicht eher erfolgen, als nachdem die Menschheit sie zu vollbringen erstarkt und gereift ist (II, 512). Die Menschwerdung ist eine Begebenheit, die, wie alle andern hervortretenden Ereignisse des weltgeschichtlichen Entwickelungsprocesses der Menschheit, einerseits auf der Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit dieses Processes, andererseits auf der innerhalb dieser Gesetzlichkeit das lebendige Princip der Fortbewegung ausmachenden creatürlichen Freiheit beruht (II, 513). Obgleich die von Weisse geltend gemachte seltsame Ansicht, dass in Christus der uranfänglich in das Weltwesen hineingebildete, der Menschheit eingeborene Logos, die in die Creatur dahingegebene göttliche Substanz im Verlauf eines weltgeschichtlichen Processes zum Fürsichsein, zur persönlichen Gestalt eines wirklichen Menschen, eines geschichtlichen Individuums gediehen sei, nicht die Ansicht Lange's ist, so bezeichnet doch auch dieser unkirchlich genug die Menschwerdung als die Vollendung der Identität des ewigen Worts und des menschlichen Fleisches im Ursprunge eines neuen Lebens (II,

40. 72.), und seine hier in Betracht kommenden Grundansichten sind mit denen Weisse's völlig dieselben.

Die Grundlage dieser neuen Theorie des werdenden Gottmenschen ist *Schleiermachers* bekannte Lehre, dass in *Christus* das Urbild der Menschheit erschienen und dass die Schöpfung des Menschen gleich auf diesen zweiten schöpferischen Anfang als Ergänzung des ersten angelegt gewesen sei. Es sind die von vornherein in den Menschen gelegten Kräfte, welche durch Concurrenz der uranfänglichen Ursache in Christus zur vollendeten actualen Erscheinung kommen. Nach dieser Theorie ist das Hervortreten Christi zwar ein Wunder, aber doch weder ein naturgesetzwidriges noch ein unvermitteltes, und das ists was Lange urgirt, indem er ganz im Sinne Schleiermachers gemäss der Terminologie Weisse's *) Wunder und Mirakel unterscheidet. „Dem Wunder im Grunde, der Wurzel des Geschlechts, Adam, entspricht als Gegensatz das Wunder des Wipfels, die Entfaltung des Geschlechts, welche in's geistliche himmlische Leben hineingeht, die Blüthe des Geschlechts, Christus (II, 74). Ist das Hervortreten Christi des Idealmenschen dem ursprünglichen Plane Gottes gemäss die Vollendung des ersten Schöpfungsakts, so ist dasselbe nicht durch den Sündenfall motivirt, sondern dadurch gefordert, dass das von Gott entworfene Urbild der Menschheit nicht unverwirklicht bleiben konnte und, um verwirklicht zu werden, sich vorerst in Einem Gattungsmenschen darstellen musste. Das ist wesentlich auch Lange's Ansicht; auch ihm treten in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, des ewigen Menschen in der Selbstanschauung Gottes (II, 45), die Sünde als ihr Motiv, so wie in seiner wunderbaren Geburt die zum Werk der Erlösung nothwendige Sündlosig-

---

*) Evang. Geschichte I, 369 f. II, 513. vgl. mit Lange II, 73 f.

keit ganz in den Hintergrund. Er mag von keiner Gerechtigkeit Gottes wissen, die nicht Norm und Form seiner Liebe ist; auch der Zorn Gottes ist ihm nur die Eiferflamme seiner gekränkten Liebe *). Ist die Menschwerdung Gottes an sich keine Erniedrigung (II, 267), und die Erlösung der ohnedem ewig verlorenen Menschheit nicht ihr uranfänglicher Zweck, gilt es nicht sowohl der Wiederherstellung des Menschen zu seiner Idee, als die entfaltete Darstellung derselben, ist endlich das Wunder keine Durchbrechung, sondern nur eine ungewöhnliche höhere Affirmation des gesetzlichen Naturlaufes, dann ist die Ansicht fertig, dass die Geburt Christi sich zur Entfaltung der adamitischen Geschlechtslinie als ein Neues nicht anders verhalte, als die Blüthe zu dem Schaft, der sie trägt und dem sie entsprossen (II, 73 f.).

Ist es wirklich ein Fortschritt über die kirchliche Theologie hinaus, der hiermit gethan ist **)? Ist die kirchliche Fassung

---

*) Die Folge davon ist die Annahme eines Ringens der allmächtigen Liebe auch noch mit den Verdammten (I, 8), und, da ein ewiger Widerstand gegen eine solche Liebe undenkbar ist, die Apokatastasis, die, wie auf einen falschen Begriff der göttlichen Liebe, so auch auf einen falschen Begriff der göttlichen Strafe zurückgeht, den schon *Crusius* (Plan S. 35. vgl. den lehrreichen Abschnitt über die ewige Verdammniss, Moraltheol. I S. 63—80) erkannt hat: „Die eigentliche Strafe hat nicht die Absicht zu bessern, sondern nach der Wahrheit und Vollkommenheit Gottes zu richten. Sie hat keinen höheren Zweck, und wird nicht als Mittel zum Zweck verordnet, sondern das Strafen ist eine nothwendige Folge der Vollkommenheit Gottes.“ Unter den neuern Religionsphilosophen, welche, von den richtigen Voraussetzungen ausgehend, die Nothwendigkeit der Apokat. (die in der Schrift Nichts für sich, Alles gegen sich hat) bestreiten, freuen wir uns *Billroth* und *Weisse* (Ev. Gesch. II, 453) nennen zu können; die Bestreitung *Jul. Müllers* (Lehre von der Sünde II, 579 ff.) bedingt die Wirklichkeit einer ewigen Verd. durch die Möglichkeit einer ewigen Heilsverwerfung.

**) Auch *Ziegler*, Entwickelung der Offenb. S. 232 f., ant-

der Wunder als *effectus infinitae potentiae divinae supra ordinem totius naturae creatae producti* wirklich gegen die andere einzutauschen, welche dem Wunder wie dem Nicht-Wunder die naturgesetzliche Vermittelung überordnet? Stand die Kirche nicht auf dem Grunde der Schrift, als sie gegen Osiandristen und Socinianer behauptete, dass die Erlösung der sündigen Menschheit der erste, nächste und unmittelbare Zweck der Menschwerdung sei und diese ausser Verbindung mit dem Sündenfall gar nicht gedacht, geschweige als nothwendig gedacht werden dürfe? dass die göttliche Idee des Menschen bereits durch die Schöpfung verwirklicht und dem Menschen Kraft genug zur freien Selbstvollendung gemäss dieser Idee verliehen worden, also die Sendung des Sohnes nicht durch die Modalität der Schöpfung absolut gefordert, sondern eine in Voraussicht des Falls ewig beschlossene That des freien göttlichen Erbarmens sei? Ich meine, die Kirche stand auf dem Grunde der Schrift und die moderne schleiermacherische Theologie steht, wenn auch nicht mit der ganzen Fussbreite, doch mit den Fussspitzen daneben auf dem Grunde einer vom Pantheismus untergeschobenen Gottes- und Weltanschauung, welche die Ausser- und Ueberweltlichkeit Gottes in seiner Innenweltlichkeit, seine Freiheit, namentlich in den Werken der Schöpfung und Erlösung, in einer so oder so bedingten Nothwendigkeit aufhebt; welche, wenn auch einen positiven Begriff des Bösen anstrebend, doch durch die Unendlichkeit der menschlichen Schuld, den Todesernst der Sünde, den Fluchbann der Natur sich ihre sonnige Heiterkeit nicht ganz verdunkeln lassen mag; welche nur von einer ab-

---

wortet darauf mit Nein; ebenso der Bischof *Mynster*, der in dem tiefblickenden Elenchus (Studien und Kritiken 1831, 3. S. 464 f.) die Axt an die Wurzel des Irrthums gelegt hat.

soluten göttlichen Liebe, nicht von einer absoluten göttlichen Heiligkeit wissen will und jene statt dieser zur Quelle der göttlichen Strafgerechtigkeit macht. Es ist wahr, der Gottmensch Jesus Christus ist das Urbild der Menschheit, aber nicht der geschaffenen, sondern der erlösten, nicht als Gottmensch, sondern dadurch dass die dem Menschen verliehene Gottesbildlichkeit, insoweit er sie durch Freiheit vollenden sollte, aber an die Knechtschaft der Sünde verloren hat, die durch das göttliche Gesetz verlangte Gottesbildlichkeit durch ihn wiedergebracht ist, an ihm zuerst vollendet sich darstellt *). Dagegen giebt es bei dem schleiermacherschen Begriff der Urbildlichkeit auf die Frage nach der Nothwendigkeit der Gottmenschheit Christi (die wir uns durch kein frommes Bewusstsein streitig machen lassen) keine Antwort und in den Abgrund des freien göttlichen Erbarmens keinen Einblick und von dem heiligen Ernste des Erlösungswerkes keine Ahnung. Ist Christus wahrer Mensch, um die Schuld des Geschlechts zu sühnen und eine für das Geschlecht gültige Gerechtigkeit zu erwirken, und wahrer Gott, um die Gemeinschaft des der Sünde und dem Tode anheimgefallenen mit Gott von neuem schöpferisch zu vermitteln, dann wird er auch nicht der Schluss- und Höhepunkt eines organischen Entwickelungsprocesses der Menschheit, dem Gott nur den Ausschlag giebt, sein können; denn aus dem sich selbst mit der Sünde fortpflanzenden Geschlecht kann sich so wenig ein sündloses heiliges Individuum entwickeln, als eine Traube aus dem Dornbusch, und zwischen dem Endlichen und dem menschwerdenden Gott ist eine Kluft, die nur dadurch aufgehoben werden kann, dass man jenes zum Unendlichen potenzirt oder diesen zum Endlichen depotenzirt werden lässt.

---

*) *Harnack*, Jesus der Christ S. 100.

Auch die am kirchlichen Dogma festhaltende ältere Theologie erkennt in der auf Christum führenden genealogischen Linie die Mitte der alttest. Geschichte, auch nach ihr tritt der Gottmensch nicht unvermittelt und unvorbereitet in die Erscheinung. Aber diese Vermittelung und Vorbereitung besteht nicht darin, dass die Menschheit ihren eignen Erlöser nach und nach aus sich gebiert; nicht darin dass, wie *Weisse* es ausdrückt, die der Welt eingesenkte göttliche Substanz sich allmälig aus dem Ansichsein zum individuellen Fürsichsein herausarbeitet; auch nicht darin, dass, wie *Lange* es anschaut, das Wechselverhältniss zwischen Gottheit und Menschheit sich enger und enger bis zur Concentration des gottmenschlichen Lebens in der Person des Gottmenschen gestaltet und die Menschheit in Folge eines organischen Entwickelungsverlaufes in ihm die Krone ihres Organismus gewinnt, sondern, wie der Verf. des Hebräerbriefs (scheinbar weniger geistreich, aber göttlich wahr und einfach) bezeugt, darin dass Gott, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως zu den Vätern redend durch die Propheten, die schliessliche Heilsoffenbarung durch seinen Sohn vorbereitete, darin dass die Verwirklichung des Geheimnisses, welches ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν (Col. 1, 26) verborgen war und im N. T. κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (Eph. 3, 9—11. 1 Cor. 2, 7. 8.) offenbar geworden ist, durch Gesetz und Verheissung angebahnt wird. Während die junge Menschheit die gottgesetzten Anfänge der Heilsoffenbarung, welche sie aus dem Paradiese mitgenommen, in das Heidenthum verlor (nicht aber so, dass nicht immer noch die göttlichen, vom Heidenthum überwucherten Elemente erkennbar wären), pflanzte Gott den zweiästigen Baum der weiteren Offenbarung in den geweihten Naturboden des Geschlechtes Abrahams; Israel wurde Träger des die Stimme des Gewissens fixirenden Gesetzes, welches unter der Fluchgestalt den Segen barg, und

der Prophetie, welche die durch das Protevangelium gesetzte Hoffnung des Heils unterhielt und durch immer neue Gesetzespredigt die entschwundene weckte. Diese vorbereitende Offenbarung hatte die Menschwerdung zum Ziele, aber diese ist vielmehr ihre Wurzel, als ihre Frucht; der Uebergang vom typischen und prophetischen Vorentwurf zur Erlösungsthat selbst war die Sache unausforschlicher göttlicher Weisheit. Noch weniger werden die subjektive Sündenerkenntniss und Heilssehnsucht der Menschheit und insbes. Israels, wenn sich auch ein stetiger Fortschritt beider nachweisen liesse, als necessitirende oder gar produktive Momente der Menschwerdung gelten können; denn die erstere bringt den Menschen zum Verzagen an sich selbst und die zweite schaut, wenn sie rechter Art ist, frei von allem Selbstwirken, auf den Herrn und das Werk seiner Hände. Die Erfüllung der Zeiten hat ihre verborgenen Gänge, welche unser kurzsichtiges Auge nicht zu durchdringen vermag, und die Fülle der Zeiten, die Gott ersehen hat, bemisst sich nicht blos nach dem Entwikkelungsverlauf der Vergangenheit, sondern gleicherweise nach der jenseits ihrer selbst liegenden Zukunft. Der Zeitpunkt, da sich Gott offenbart im Fleisch, ist nach der allwissenden Weisheit Gottes die dazu geeignete Mitte aller Zeitsphären, und die Enthüllung des grossen Geheimnisses, welches, auch noch unenthüllt, die Innenseite der Vorgeschichte und die Idee aller Geschichte ist, erfolgt nicht als nothwendiges Ergebniss eines immanenten und substantiellen gottmenschlichen Werdens, sondern als die freie That einer geweissagten und in allen Geschlechtern je nach der Gemüthsverfassung der Individuen mehr oder weniger brünstig ersehnten, transscendenten Gotteswirkung.

Ueberhaupt ist die Annahme eines organischen Fortschritts des Lebens in Gott innerhalb Israels oder gar der

Menschheit nur ein schöner Traum. Dass das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und die Sehnsucht nach der Verwirklichung des Heils im jüd. Volke zur Zeit Christi den höchsten Grad der Extensität erreicht habe, mag selbst Lange nicht behaupten; er *sieht in* der Geschichte nur eine steigende Intensität beider. Aber wer hat die Wage die hier entscheiden kann, als der welcher Herzen und Nieren prüft! Ich sehe wohl eine durch die alttest. Geschichte sich hindurchziehende goldene Kette von Gottesmenschen, die in innigem Wechselverhältniss zum lebendigen Gott stehen, aber ein organisch fortschreitendes immer näheres Erfassen der Gottheit und Menschheit sehe ich nicht. Stehen die späteren Propheten Gott näher als Mose, dem die Prärogative vor ihnen allen zugesprochen wird, weil Gott mit ihm redete Mund an Mund, wie ein Mann zu seinem Freunde redet? Sind die Gläubigen der nachexilischen Zeit an Glaubenszuversicht Abraham überlegen, welcher der Vater der Gläubigen heisst, weil er in einer schwereren Glaubensprobe, als sie alle, bestanden ist und auf den als Vorbild nicht allein Maleachi zurückweist, sondern auch die Apostel? Und wo ist der stetige Fortschritt „von Auserwählten zu Auserwählteren" in den Jahrhunderten vor Christo, da wo die heilige Geschichte aufhört und die göttliche Offenbarung in tiefes Stillschweigen (1 Makk. 4, 46. 14, 41) versunken ist? Es ist nichts als ein unhistorisches *a priori* zu Gunsten des einmal gefassten schönen Gedankens, wenn Lange in der makkabäischen Zeit die stille Zeit der Fruchtbildung sieht, in welcher das theokratische Leben als inneres das Volk in seinem Kern zu ergreifen und zu durchdringen anfängt (II, 80). So hätte es sein können, aber die Geschichte bestätigt es nicht, auch nicht die Erfahrung. Leben wir in einer Zeit steigenden Verderbens jetzt inniger in Gott, als die Christen der ersten Jahrhunderte? und wer möchte die Frage,

dass wir die Erscheinung des Herrn lieber haben als jene, bejahend entscheiden!

Auf die Erlösung warteten Simeon und Anna, und es war starker Glaube, dass sie in dem Jesuskinde den Heiland Israels erkannten; ob sie aber Gott näher standen, als Samuel und Hanna, seine Mutter, und ob der Glaube dieser sich nicht ähnlich bewährt haben würde, darüber kann allein der entscheiden, vor dem der Grund der Herzen und alles möglich wie wirklich Zukünftige offenbar ist. Maria wird erwählt, die Mutter des Herrn zu werden, gemäss der Verheissung, dass er ein Spross des Hauses Davids sein sollte; sie wird der höchsten Gnade gewürdigt, welcher ein geschaffenes Wesen theilhaftig werden konnte, sie ist in Wahrheit *θεοτόκος*. Dass sie eine gläubige, dem Troste Israels brünstig entgegenharrende Israelitin war, das würden wir schon daraus ersehen, dass der Herr ihren Schooss zur Wohnung erkoren hat, wenn wir es auch nicht sonst wüssten. Dass sie aber an sich die Krone der Frauen überhaupt ist, der Wipfel der bisherigen gottmenschlichen Entwickelung, das Ideal nicht blos vollendeter Weiblichkeit, sondern vollendeter Menschheit, a n s i c h schon vor allen in allen Zeiten prädisponirt, die Mutter des Herrn zu werden, weil in ihr das Leben in Gott die höchste Höhe erreicht hatte *), das ist nicht nothwendig und darf nach einem *a priori* angenommenen Organismus der Geschichtsentwickelung um so weniger geschlossen werden, als der Herr selbst seine Mutter in die Gesammtzahl der Gläubigen zurückstellt (Lc. 8, 21. 11, 28.) und das N. T. auch sonst einer Verehrung der Maria, wodurch die Ehre des Herrn geschmälert wird, mannigfach vorbeugt.

---

*) *Decens erat, ut sanctissima Virgo ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi*, Anselm *de conceptu virginali c. XVIII.*

So sehe ich denn in der innern Entwickelung der Menschheit so wenig von einem werdenden Christus als von einem werdenden Gotte, aber in der göttlichen aus der Höhe in die Tiefe sich herabsenkenden Offenbarung sehe ich beides, eine fortgehende Bethätigung des in dem Namen Jehova ausgesprochenen Geheimnisses eines göttlichen Werdens (eines Werdens nicht seines Wesens, sondern seiner Wesensoffenbarung) und eine mit dem Herbeikommen der Fülle der Zeit immer bestimmtere Signalisirung des Einen, in dem nicht die Entwickelung der Menschheit ihren Abschluss, wohl aber die Erlösungsbedürftigkeit derselben ihre volle Befriedigung finden soll. Gerade die Genealogien Christi enthalten so viel Namen von Sündern und Sünderinnen, dass nicht einmal eine Entwickelung der Fähigkeit, das Heil zu empfangen, geschweige ein gottmenschliches Werden darin hervortritt. Vielmehr erscheint die Erscheinung des Sünderheilands, wenn wir in sie hineinblicken, als das gerade Gegentheil einer Entwickelungsfrucht der Menschheit, als eine unaussprechlich erbarmungsvolle Herablassung Gottes in die Gestalt des sündigen Fleisches, und Bg. zieht daraus den verhältnissmässig richtigeren Schluss (I, 414 f.), dass der Same, der die Verheissung hat, durch den Abgrund des menschlichen Verderbens hindurchgegangen ist, um auch den untersten Brunnen des Giftbrunnens gesund zu machen *).

Die vermeinte Entwickelung Christi aus Israel oder der Menschheit, gleichviel ob mehr physisch oder geistig gefasst,

---

*) Krüger, *Theologia Moral.* p. 930: „*Causam, quare in genealogia Christi tot mulieres peccatrices et reges impii inter majores Christi nascituri referantur, hanc quoque afferre possumus, ut nobis fides fieret, Messiam non per haereditatem aut traducem naturalem, sed per se ipsum, per concursum τοῦ Λόγου, per Spir. S. superadumbrantem et per unionem per-*

ist und bleibt eine Seifenblase, deren buntes Farbenspiel vor dem Hauche der Wahrheit zerrinnt. Weder ist die Menschheit Christi auf dem Wege der Zeugung aus Israel ausgewirkt worden, noch ist seine Gottmenschheit die reife Wunderfrucht an dem blüthenreichen Baume des sogen. gottmenschlichen Lebens aller Heiligen. So wenig der weibliche Antheil vor der Befruchtung für einen Menschen gelten kann, so wenig und noch unvergleichlich weniger ist der an und für sich durchsündete Stoff, welcher, von der Sünde abgesondert, zum lebendigmachenden Fleische des Sohnes Gottes ward, vor der wunderbaren Empfängniss Jesus oder gar Christus. Nicht minder ist die Begeisterung der Erde, aus welcher der erste, und die Begeisterung der Menschheit, aus welcher der zweite Adam entsprungen sein soll, ein Phantom, so gut als das vegetabilische Eiweiss, das sich zu den abstraktesten Urthieren und nach und nach bis zum Menschen emporgehoben hat *). Die Sehnsucht der Menschheit nach Erlösung wäre bodenlos ohne die Verheissung, und die Erfüllung dieser wirkt Niemand, als der sie gegeben. Wie seufzen die Psalmisten nach Erlösung, wie die Propheten! Das Seufzen dieses heiligen Chors ist erhört worden, aber nicht nach dem *horologium* der Menschen, sondern nach dem *aeonologium* Gottes. Auch Maria war jener Seufzenden eine, und zwar damals als nach dem Plane der göttlichen Weisheit die Fülle der Zeit herbeigekommen war. Dass Gott Mensch ward, das war die Erfüllung der Gebete der Heiligen aller Zeiten; und dass in

---

sonalem sanctitatem suam connatam et intemeratam accepisse hincque eum per generis humani propagationem quidem peccaminosam, sed in incarnatione sua sanctificatam pertransivisse, ut ostenderet, se in se ipso esse propitiatorem pro peccatis humanis."

*) *Geubel*, Physiologische Chemie S. 30.

ihr, das war nicht die nothwendige Folge ihres stürmischen Sehnsuchtsdranges, von dem die Geschichte schweigt, sondern die freie That der Erwählung Gottes, welcher die demüthig stille, *geistlich* arme, äusserlich niedrige Davidstochter erkor, *um* an ihr den Reichthum seiner Gnade zu erweisen. — —

Wir glauben die falschen Grundanschauungen, welche den durch *Bengels* und *Crusius*' Schule angebahnten Fortschritt nicht sowohl zu fördern, als aufzuhalten geeignet sind, nun hinlänglich nachgewiesen zu haben. Was jene glaubensfesten und bekenntnisstreuen Zeugen im Angesicht des um sich greifenden Abfalls mit Thränen säeten, das ist zu fruchttragenden Aehren emporgesprosst. Aber mitten darunter steht auch viel Unkraut, das der Feind gesäet, bunte Blumen, die, sollen sie nicht die Geistessaat ersticken, hinausgethan werden müssen. Es thut der neuern Theologie ganz besonders noth, dass sie neben dem Segen auch das Unheil erkenne, welches *Schleiermacher* über sie gebracht hat; dass sie sich von dem Einflusse einer pantheistischen und wesentlich ethnischen Weltanschauung, die sie nach aussen bekämpft, ohne sie in sich selbst überwunden zu haben, zu reinigen trachte; dass sie sich des Missbrauchs entschlage, den sie, wie von dem neuen, kostbaren Fund bezaubert, mit den Begriffen der Immanenz, des Organischen, der Entwickelung treibt. Vor allen aber wollen wir ihr neben der Geistesfreiheit, die sie der Lehre der Kirche gegenüber zu behaupten hat, die Selbstverläugnung erflehen, welche alles Forschen heiligt, damit sie nicht, indem sie die eine Knechtschaft vermeiden will, in den Strudel einer anderen gerathe, und nach tausend Richtungen hin dem unfreien Zuge neuerungssüchtiger Selbstheit verfalle.

Verbesserungen.

S. 17, Z. 2 v. o. l. *Oetinger.*
S. 92, Z. 15 v. u. l. dritte.
eb. Z. 14 v. u. l. vierte.
S. 117, Z. 1 v. u. l. *aerei.*
S. 141, zum J. 1754: Abh. von d. heilsamen Erkenntniss und d. rechten Gebr. des h. Abendm. 2. Ausg. 1764.
S. 231, Z. 9 v. u. l. Triumphe.
S. 283, Z. 2 v. o. l. die Fülle.
S. 287, Z. 12 v. o. l. dem ihm.

Druck der Teubner'schen Officin in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Delitzsch, Franz,

Biblisch-theologische und apologetisch-kritische Studien Herausgegeben von Franz Delitzsch und Carl Paul Caspari

Bd.: 1

Leipzig 1845 - 1848

Exeg. 248 h-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410346-2